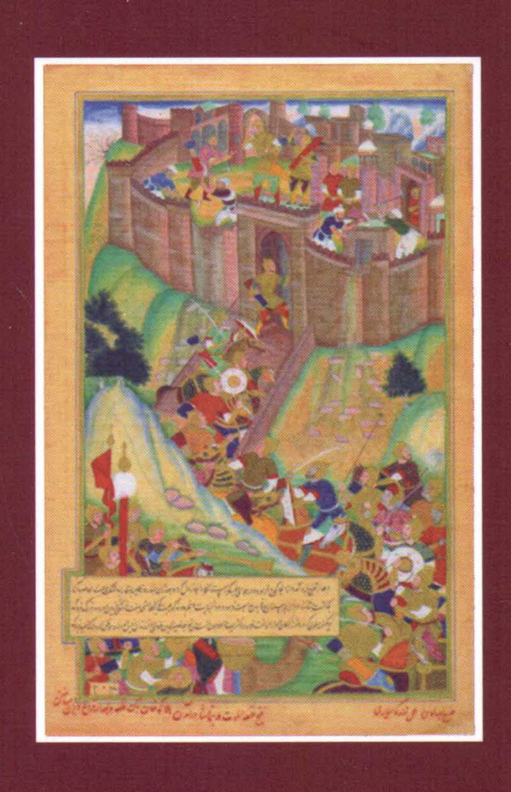
صراع البقاء

الإسماعيليّون في العصور الوسطى



شفيق ن. فيراني

"يجب ألا ينجو أحد من هؤلاء الناس، ولا حتى طفل في مهده".

بهذه الكلمات أعلن أمير الحرب المغولي جنكيز خان نيّته القضاء على الإسماعيليين الذين كانوا إحدى أبرز الجماعات المسلمة، فكرياً وسياسياً، في إسلام العصور الوسطى. وقد أقنعت المجازر، التي تلت إعلان جنكيز خان، المراقبين بأن ذلك الصوت المتميّز للإسلام الشيعي قد أسكت إلى الأبد؛ لقرون ما عاد الكثير ليُسمع عن الإسماعيليين.

يستند هذا الكتاب إلى مجموعة مذهلة من المصادر ليشرح الفترة المظلمة منذ سقوط القلاع الإسماعيلية وحتى ظهور الأئمّة الإسماعيليين في أنجودان، الذين تسنّت للجماعة المتناثرة، من خلالهم، استعادة المركزية الروحية. ويستكشف حوافز وشغف وادعاءات لاعبين أساسيين في التاريخ. كما يتفحّص الفكر الباطني الغني الذي حمى حيوية الإسماعيليين ومكّنهم من احتمال ما ألمّ بهم. فالإسماعيليون اليوم جماعة ديناميكية وفاعلة في أكثر من ٢٥ بلداً.

قراءة هذا الكتاب ضرورة للباحثين في التاريخ والروحانيات الإسلامية، إضافةً إلى دارسي المذاهب الإسلامية وإيران. وما قد يمتّع القارئ العادي والباحث معاً هو النص الزاخر بالدعابات الحيّة والاستشهادات الشعرية الممتعة والأسلوب السردي الأخّاذ.

شفيق فيراني باحث وكاتب كندي، أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة تورونتو بكندا.




ISBN 978-1-85516-579-3
9 781855 165793 >



صراعُ البقــاء

الإسماعيليّون في العصور الوسطى

شفيق ن. فيراني

صراعُ البقاء

الإسماعيليّون في العصور الوسطى

ترجمة

سيف الدين القصير

دار الساقي
بالاشتراك مع
معهد الدراسات الإسماعيلية

Shafique N. Virani, *The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, A Search for Salvation*

الطبعة العربية

دار الساقي

بالاشتراك مع

معهد الدراسات الإسماعيلية

الطبعة الأولى ٢٠١٤

ISBN 978-1-85516-579-3

دار الساقي

بناية النور، شارع العويني، فردان، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان

الرمز البريدي: ٦١١٤ ـ ٢٠٣٣

هاتف: ٨٦٦٤٤٢ ١ ٠٠٩٦١، فاكس: ٨٦٦٤٤٣ ١ ٠٩٦١

e-mail: info@daralsaqi.com

The Institute of Ismaili Studies
210 Euston Road, London NW1 2DA, United Kingdom

الإهـداء

إلى ذكرى

محمد بن زين العابدين، «فدائي» خراساني، «حاجي أخوند»

وعلي محمد جان محمد شونارا

تُهدى النسخة العربية لهذا الكتاب إلى ذكرى يزن، ابن الأستاذ

سيف الدين القصير (١٩٧٧- ٢٠٠٨)

يا كـوكـباً مـا كـان أقـصـر عـمـره ... وكـذا تـكـون كـواكـب الأسـحـار

وهـلال أيـام مـضـى لـم يُـسْـتَـدر ... بـدراً ولـم يُـمـهـل لـوقـت سـرار

عَجَّل الخسوف عليه قبل أوانه ... فـمـحـاهُ قـبـل مَـظـنَّـة الإبـدار

أبوحسين التُهامي

اسمع! يا طالب
الوحدة
وتتباهى بأنك طالب على تلمّس
استوعب كلماتي
فأنا
كتاب الله الناطق!
❊
الإمام عبد السلام

كلمة شكر

ربنا اجعل شكرنا لنعمك
ذكراً على ألسنتنا
وقِنا من سحيق جحيم
الجحود ونكران الجميل

من دعاء إسماعيلي من القرن السابع عشر

تكرّم أناس عديدون بالكثير من وقتهم وإمكانياتهم وآرائهم لمساعدتي في هذا الكتاب. ففي المراحل الأولية، عند وضع الأسس لهذا العمل، شاركني روي مُتحدى برأيه بخصوص كيفية مقاربة التاريخ، وتحدث روبرت ويسنوفسكي معي باستفاضة حول الاعتبارات الفلسفية، وشجعتني ويلر ثكستون بآرائها السديدة عن الأدب، وساعدني أحمد مهدوي - دامغاني في حل تعقيدات نصوص العصر الوسيط. وعليّ توجيه شكر خاص إلى علي آساني لدعمه الدائم ونصائحه الثمينة بخصوص عملية الكتابة، وتفضله بقراءة المسودات الأولية بعين ثاقبة كعينه.

وكنت قد أمضيت أثناء قيامي بالبحث سنة لا تُنسى في معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن. لذلك، أود تقديم الشكر إلى مدير المعهد، عظيم نانجي، لأنه سهّل إقامتي وجعلها ممتعة بمثل تلك الدرجة. وإنني مدين لمسؤولي المكتبة في المعهد، الذين لولا مساعدتهم لبقي بحثي ناقصاً غير مكتمل. وانشغال دونكان هالدين الدائم لم يمنعه من تقديم المساعدة في تحديد مواضع المراجع الغامضة، وكانت معرفة ألنور ميرشانت الواسعة بمجموعات المعهد من الكتب أساسية في الحصول على الأعمال المخطوطة، وكلما كنت تعباً من الانكباب على المخطوطات

كنت أكتشف وجود فنجان من الشاي الساخن وصحن من قطع الكعك وقد حضرتهما لي خديجة لالاني التي كانت تخلق جواً رائعاً في المكتبة يشجع على العمل. وكذلك، قام مسؤولو المكتبات في جامعة هارفارد في كمبردج وفي ماساتشوتس، وفي جامعة زايد في الإمارات العربية المتحدة بعمل رائع، ولاسيما أولئك العاملون في أقسام الإعارة الداخلية بين المكتبات. كما أود تقديم الشكر إلى بوني بيرنز من جامعة هارفارد، وأندرو نيكلسون وجيرالد روم وماجده بيسيادا من جامعة تورنتو لأنهم عَرَّفوني بعالم نظم المعلومات الجغرافية. ولولا مساعدتهم لما تمكنت من تصميم المصورات المُتضمّنة في هذا الكتاب.

وتحققت لهذا الكتاب فوائد جمة من نصائح حكيمة ومعلومات قيّمة قدّمها علماء كثيرون روّاد في هذا الميدان، ومن هؤلاء عزيز إسماعيل وجلال بدخشاني. أما فرهاد دفتري وهيرمان لاندولت وويلفيرد مادلونغ وبول ووكر فقد اقتطعوا وقتاً ثميناً من برامج عملهم لقراءة المسودة ما قبل الأخيرة للكتاب، وزوّدوني بفوائد سعة اطلاعهم الهائلة وأحكامهم القاطعة. ولقد كنت لسنوات من المعجبين بتفوّق تبحّرهم وسعة معرفتهم وآرائهم السديدة، وأنا مدين لهم لتوجيههم وملاحظاتهم. وعليّ أن أبرز بنحوٍ خاص فقير محمد هونزاي والسيدة رشيدة هونزاي لعقدهما العزم على مساعدتي منذ انطلاقة العمل الأولى. إذ على الرغم من متطلبات عملهما الخاص الكثيرة، فقد كانا توّاقين دائماً لتقديم المساعدة بإيثار اتصفا به. وكان السيد هونزاي قادراً بمعرفته الواسعة وخبرته على فك رموز وغموض نصوص المخطوطات التي كنت أتعامل معها؛ ويقظة السيدة هونزاي أنقذتني من كثير من التعابير التي لا تطابق المقام. وقد رحّبا بي كلاهما بحرارة وحب هائل لن أستطيع أبداً التعبير لهما عن كامل شكري وتقديري له. يضاف إلى ذلك، أن أصدقائي حسين رشيد وسيد أكبر حيدر وسنيل شرما شكّلوا مصادر غنية للدعم والنصح.

إنني مدين على نحو خاص لوالدي وأختي وأخي الذين وقفوا دائماً إلى جانبي، ولم يتلكأوا في تشجيعهم ولا في دعمهم لي. ولا يمر يوم أبداً دون أن أتذكر كم أنا محظوظ بوجودهم.

وشكري أيضاً لمجلة الجمعية الأميركية الشرقية (JAOS) للسماح لي باستخدام أجزاء من مقالتي «عودة العقاب» "The Eagle Returns: Evidence of Continued Ismaili Activity at Alamut and in the south Caspian Region following the

Mongol conquests," JAOS 123 (2003): 351-370؛ في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

أخيراً، أود الاعتراف بفضل وزارة الثقافة في حكومة إيران، ومؤسسة التراث الإيرانية، ومعهد الدراسات الإسماعيلية، ورابطة مالكوم هـ. كير لمنحة أطروحة الدراسات الشرق أوسطية، ومؤسسة الدراسات الإيرانية، وجائزة مطبوعات جامعة هارفارد - أيلز لايختنستادتر التذكارية، ومؤسسة ويتنغ لما قدموه من دعم، مالي وغير ذلك، ما جعل أمر طباعة هذا الكتاب شيئاً ممكناً.

المحتويات

مقدمة

«يجب ألاّ ينجو أحد من هؤلاء الناس،
ولا حتى الطفل في مهده».

من مرسوم لجنكيز خان كما ورد

في كتاب تاريخ فاتح العالم

ربما ليس لوحشية الغزوات المغولية ما يوازيها في تاريخ البشرية، فقد ارتكب جنكيز خان من المذابح ودمّر من البلدان وحوّل من المعالم البارزة إلى أنقاض وسوّى من المدن بالأرض وخرّب من الحقول ما لم يفعله أي فاتح سابق. ووصل عدد ضحاياه إلى ملايين. ويُستذكرُ عنه القول بأن «أعظم سعادة لي هي إراقة دماء أعدائي، واستذراف دموع نسائهم، واغتصاب بناتهم»[١]. وأضاف متباهياً، «أنا نازلة من الله»[٢].

وصف براون الغزوات بأنها

«نكبة غيّرت وجه العالم، مع أنه لم يجر توقعها تماماً، ولا حتى ليلة وقوعها، وأطلقت قوىً لا تزال فعّالة، وألحقت بالجنس البشري من الألم والمعاناة أكثر من أية حادثة أخرى دوّنها لنا تاريخ العالم . . . إن في حدوثها المباغت، وآثارها التدميرية، ووحشيتها المروعة، وقسوتها الخالية من الرحمة أو الهدف، وعنفها الطاغي على الرغم من قصر مدتها، حتى بالنسبة لجيرانهم حتى تلك الفترة، أشبه بجائحة قاسية من جوائح الطبيعة الغاشمة أكثر منها ظاهرة من ظواهر التاريخ الإنساني. إن تفاصيل المذابح والفظائع والتدمير الذي أحدثته جموع هؤلاء البرابرة الممقوتين الذين

اجتاحوا العالم في غضون سنوات قليلة من اليابان إلى ألمانيا، ما كانت سَتُصدَّق، كما لاحظ دوسون، لولا تأكيدها من جهات عديدة مختلفة»[٣].

لقد أحدث الرعب الفاضح لاقتحام مغول القرن الثالث عشر قلب العالم المسلم دماراً ذا أبعاد كارثية. فالعاصمة بغداد بذاتها حوصرت وقُتل خليفتها. غير أن رواية شاهد العيان عطا ملك الجويني لم تصف هذا الحدث باعتباره ذروة الغزو المغولي، بل إن ذروة الغزوات المغولية بالنسبة لهذا المؤرخ السّنّي كانت بالأحرى بلوغ جبال ألبورز النائية وإزالة الدولة الشيعية الإسماعيلية الصغيرة المتمركزة في قلعة ألموت من الوجود. وكان جنكيز خان قد أمر في أحد مراسيمه الملكية بوجوب إبادة الإسماعيليين. فقد أمر بأنه «يجب ألا ينجو أحد من هؤلاء الناس، ولا حتى الطفل في مهده»[٤]. وقد آذنت تلك الكلمات المرجفة بواحد من أكثر الأمثلة رعباً على الإبادة الجماعية في التاريخ[٥]. وإلى هذه الحادثة المفردة، كرّس الجويني الثلث الختامي من كتابه «تاريخ فاتح العالم»[٦]. وتعكس الأهمية البارزة الممنوحة لهذا الانتصار المحدد، الدور الهائل الذي أدّاه الإسماعيليون في الوعي الإسلامي بغض النظر عن مكانتهم كأقلية. واعتقد المؤرخون الفرس المعاصرون أن التدمير المطلق لألموت كان إعلاناً بوفاة الإسماعيليين. فاحتفلوا بسقوط هذا المركز، الذي هو الموطن القوي لصوت الإسلام الشيعي، والذي تحدى السلطات الحاكمة فكرياً وسياسياً.

لقد ارتبطت بدايات الإسلام الشيعي بالأحداث التي أحاطت بوفاة النبي محمد. فأهل بيت النبي لم يوافقوا على تولّي أبي بكر لقيادة الأمة الإسلامية، بل تأخروا في إعطاء البيعة لأكثر من ستة أشهر[٧]. وكان العديد من المسلمين على الاعتقاد بأن النبي قد نصَّ على ابن عمه وصهره، علي بن أبي طالب، خليفة له، بأمر إلهي صريح. واعترفت هذه المجموعة بعليّ زعيماً أو إماماً لها، وهكذا أصبحت تُعرف باسم شيعة علي. فقد رُوي على نطاق واسع أن النبي كان قد أعلن في موضع يُعرف بغدير خم «من كنت مولاه، فعلي مولاه». وصار المؤلفون الشيعة يحرصون دائماً على بيان أن هذه الرواية ليست موجودة في كتبهم وحدهم فحسب، بل في كتب أهل السنة أيضاً[٨]. وهكذا، أصبح مؤيّدو علي يميلون إلى النظر إلى الخلفاء الذين لم يكونوا من أفراد أهل بيت النبي على أنهم غاصبون غير شرعيين[٩].

احتلت الخصومات موقعاً بارزاً في عهد الخليفة الثالث عثمان (ت. ٣٥/ ٦٥٦)، الذي كان قد وزع حكم الولايات الرئيسة والثغور الهامة على أفراد أسرته من بني أمية أصحاب السلطة[١٠]. وأفرز الاستياء من الهيمنة الأموية ظهور حركات معارضة في الكوفة والبصرة ومصر، كما حقن زخماً متجدداً في مؤيدي أهل بيت النبي. وسرعان ما تفجّر هذا الاستياء في ثورة معلنة. وعلى الرغم من تحفظاته على شرعية خلافة عثمان، فإن علياً وضع ولديه الحسن والحسين في خدمة الخليفة لحمايته من الرعاع[١١]. ومع ذلك، فقد تفاقمت الفوضى الناجمة عن ذلك لتنتهي بقتل عثمان. ونودي بعلي خليفة في المدينة وسط ظروف المحنة هذه عقب وفاة النبي بأربع وعشرين سنة. ولقي حكمه تحدياً فورياً تقريباً من الأمويين وأنصارهم ممن طالبوه باعتقال الجناة والثأر لدم عثمان[١٢]. وقُتل علي خلال خمس سنوات من حكمه في مسجد الكوفة، وانتقلت السلطة الفعلية إلى يدي معاوية، قريب عثمان. ومنذ تلك الفترة وفي ما بعد ذلك، تعرّض الشيعة وآل بيت النبي لاضطهاد وملاحقة شديدين وعانوا من عدد من الإساءات أقلها اللعن المنظّم لعلي من على المنابر عقب صلاة الجمعة، وهي الممارسة التي أُدخلت وطبقت إبان حكم معاوية[١٣].

ومع مرور الوقت، كثرت ثورات أنصار أقارب النبي، الأمر الذي لوّن صفحات تاريخ الإسلام المبكر. وبحلول عام ١٣٢/ ٧٥٠ تمكنت ثورة قادتها الشيعة بدعم من قطاع واسع من العناصر المستاءة من إطاحة السلالة الأموية الحاكمة. ولم يكشف هؤلاء الثائرون عن شخص قائدهم حيث اكتفوا بتسميته اختصاراً «بالرضا من آل محمد». وبهزيمة الأمويين في العراق، استُدعي أبو سلمة الخلال، وزير آل محمد، لتولي السلطة وإعلان اسم «الرضا» المنتظر. وكان أبو سلمة متعاطفاً مع تنصيب أحد أحفاد علي، لكن مقاربته لم تلق ترحيباً لا من جعفر الصادق[١٤] (حفيد علي من ولده الحسين) ولا من عبد الله المحض (حفيد علي من ولده الحسن)[١٥]، وهما اللذان احتلا مكانة الصدارة بين أفراد الأسرة. وبعد شهرين تمكّن العباسيون -وهم المنحدرون من عم النبي، العباس - من تدبير أمر الاستيلاء على قيادة الثورة التي قاموا بدور رئيسي فيها، ونجحوا في تنصيب أبي العباس السفاح كأول خليفة عباسي. وأُجبر أبو سلمة على الاستمرار في مهمته كوزير لبعض الوقت إلا أنه لم يلبث أن أُعدم والسبب المؤكد لذلك هو مشاعره المتعاطفة مع العلويين[١٦]. وتم في تلك الفترة سحق تطلعات العلويين الشيعة وطموحاتهم التي كانت قد دفعت

بالمعارضة إلى التحرك والثورة. وسرعان ما انطلق العباسيون، ولاسيما أبو جعفر المنصور الذي خلف أبا العباس السفاح، في حملة اضطهاد وملاحقة ضد أبناء عمومتهم من العلويين وأنصار القضية العلوية بعد أن نأوا بأنفسهم عن أولئك الذين جاؤوا بهم إلى السلطة.

كان جعفر الصادق السالف الذكر قد حافظ على ابتعاده عن العمل السياسي[١٧]. وفيما كانت له صحبته الخاصة من التابعين ممن نظروا إليه كخلف لوالده والمصدر الشرعي الوحيد للسلطة الدينية، إلا أنه قام بتوجيه دائرة أوسع أيضاً ضمت في ما ضمت من الشخصيات البارزة، أبا حنيفة (ت ١٥٠/ ٧٦٧) ومالك بن أنس (ت ١٧٩/ ٧٩٦)، الجدّين المؤسّسين لمدرستين فقهيتين (مذهبين) ضمن ما كان سيصبح معروفاً في ما بعد بالإسلام السّنّي. كما أورث جعفر الشيعة الإمامية توضيحات وصياغة شاملة لعقيدة الإمامة من خلال معالجته المفصّلة لتعاليم والده[١٨]. وجرى شرح هذا الركن الأساسي باعتباره حاجة أزلية إلى مرشد منصوص عليه ومعصوم يقوم بهداية البشرية من خلال علمه الحكيم[١٩]. أما سياسة جعفر المستكينة ورفضه إشهار السيف في وجه الخلافة فقد أصابت عدداً من الشيعة بالحزن والألم. وسرعان ما راح هذا الفرع النشط يشارك في ثورات شخصيات علوية كمحمد النفس الزكية وشقيقه إبراهيم، ولدي عبد الله المحض السالف الذكر[٢٠].

انشقت الشيعة الإمامية في أعقاب وفاة جعفر الصادق وسط الغموض والتشويش الذي أحاط بخليفته. من بين هذه المجموعات، تمسكت فرقة بالنص الأصلي لجعفر لمصلحة ولده إسماعيل المبارك، بينما اعترفت أخرى بالنتيجة بإمامة ولدٍ أصغرَ سناً هو موسى الكاظم[٢١]. وبمرور الوقت، أصبح أتباع خط الإمام الأكبر يُسمون بالإسماعيلية، بينما أصبح أتباع خط الإمام الأصغر سناً يعرفون لاحقاً بالاثني عشرية بعد اختفاء إمامهم الثاني عشر[٢٢].

ودخل الأئمة الإسماعيليون في دور من الستر مبتعدين عن الذراع الطويلة لأعدائهم العباسيين. وبقي الأئمة من خط موسى في غضون ذلك تحت العين المراقبة للسلطات الحكومية وماتوا مسمومين، طبقاً للمأثور الاثني عشري، الواحد تلو الآخر، ومات الإمام الحادي عشر عام ٢٦٠/ ٨٧٤. ويؤكد الشيعة الاثنا عشريون أن هذا الإمام قد ترك وراءه طفلاً هو الإمام الثاني عشر والأخير الذي يعتقدون أنه اختفى في كهف في سامراء حيث دخل في ما أصبح يُعرف في ما بعد «بالغيبة الكبرى»

وذلك في عام ٣٢٩/ ٩٤٠. في غضون ذلك، كان الإسماعيليون قد مهدوا الأرض لثورة بلغت ذروتها عندما ظهر إمامهم عبد الله المهدي في المغرب مؤسساً الخلافة الفاطمية سنة ٢٩٧/٩٠٩ التي شكلت تحدياً مباشراً للعباسيين في بغداد[٢٣]. وقد شكّلت الخلافة الفاطمية أوج النجاحات الإسماعيلية السياسية. إذ كسف الخليفة العلوي في ذروة قوته منافسيه العباسي والأموي بدعوى السيطرة على شمال أفريقية بأكملها، ومصر، وصقلية، وساحل البحر الأحمر الأفريقي، واليمن، وسورية، وفلسطين، والحجاز مع المدينتين المقدستين مكة والمدينة. غير أن الإسماعيليين استمروا في وضعيتهم كأقلية على الرغم من قوتهم السياسية حتى داخل أماكن سيطرتهم. ولم تكن هناك أية محاولة لتحويل جماعي إلى مذهبهم. ومع ذلك، فإنه لأمر هام ملاحظة وجود مؤيدين للأئمة الفاطميين حتى ضمن أراضي منافسيهم. والحقيقة أن أحد هؤلاء الموالين، القائد التركي البساسيري، كان قد نجح في الاستيلاء على بغداد نفسها، عاصمة الخلفاء العباسيين، ولو أن ذلك كان فقط لفترة قصيرة سنة ٤٥٠/١٠٥٨[٢٤].

أفزعت نجاحات الفاطميين السياسية منافسيهم، الأمر الذي دفع بالعباسيين إلى الرد عليها بعنف حيث شجعوا وأمروا بكتابة العديد من الأعمال الجدلية التي تذم الفاطميين وتحط من قدرهم. ويمكن تقدير مدى الرعب الذي سبّبه نجاح الإسماعيليين الشيعة من خلال لهجة بعض التهم التي وُجهت إليهم. فعالم الكلام الأشعري البغدادي (ت ٤٢٩/ ١٠٣٧)، يتهم الإسماعيليين بانفعال:

> «إن ضرر الباطنية على فرق المسلمين أعظم من ضرر اليهود والنصارى والمجوس عليهم، بل أعظم من مضرة الدهرية وسائر أصناف الكفرة عليهم، بل أعظم من ضرر الدجّال الذي يظهر في آخر الزمان. لأن الذين ضلّوا عن الدين بدعوة الباطنية من وقت ظهور دعوتهم إلى يومنا أكثر من الذين يضلون بالدجال في وقت ظهوره، لأن فتنة الدجال لا تزيد مدتها على أربعين يوماً، وفضائح الباطنية أكثر من عدد الرمل والقطر»[٢٥].

وحدث صراع على الوراثة في أعقاب وفاة الإمام - الخليفة المستنصر سنة ٤٨٧/ ١٠٩٤ بين ولديه، أبي منصور نزار وأبي القاسم أحمد المعروف باسم المستعلي بالله. ومع أنه جرى القبض على نزار وقتله في الصراع الناشئ، إلا أن

عدداً من أولاده نجح في البقاء بعده. وأصبح الإسماعيليون منقسمين الآن إلى فريقين، النزاريين والمستعليين.

في عام ٤٨٣/ ١٠٩٠، أي قبل هذا الانقسام بفترة قصيرة، استولى بنجاح حسن الصباح - أحد أرفع شخصيات الخليفة المستنصر[٢٦] - على قلعة ألموت التي قُدّر لها أن تصبح مقر قيادة النزاريين. وكانت مهاراته التنظيمية الممتازة ضرورية لتدعيم الجماعة النزارية، وكذلك برهنت كتاباته، ولاسيما تلك التي تناولت مفهوم «التعليم»، عن كونها أداة في اجتذاب دعم واسع النطاق. وانتشرت الإسماعيلية في ظل القيادة المقتدرة لحسن وخلفائه في مختلف أنحاء ممتلكات أعدائهم الألداء من الأتراك السلاجقة. وقد حكم السلاجقة باسم الخلفاء العباسيين وبمباركة منهم، وهم الذين تقلصت سلطتهم كثيراً في تلك الآونة ليصبحوا رؤوساء فخريين للإسلام السّنّي. وشهدت الجماعات الإسماعيلية التي سكنت الأراضي السلجوقية مذابح متكررة، لكن توزعهم على عدد من القلاع جعل التعامل معهم أصعب. وبما أنهم لم يكونوا قادرين على مجابهة التفوّق العسكري الهائل للإمبراطورية، فقد لجأوا إلى الدفاع عن أنفسهم عن طريق تحديد واغتيال تلك الشخصيات التي قادت أو شجعت المذابح ضدهم. وتمخّض الجمع الإسماعيلي ما بين الدعوة والاغتيال عن بعض النتائج المذهلة. وطبقاً لابن الأثير (ت ٤٩٨/ ١١٠٥) الذي يُعدّ كتابه نموذجاً للحوليات التاريخية الإسلامية، فإن العديد من أفراد حاشية السلطان السلجوقي بركياروق (ت ٤٩٨/ ١١٠٥) وجنوده تحولوا إلى الإسماعيلية، بحيث اضطر بعض ضباط جيشه إلى الطلب منه أن يظهروا أمامه بسلاحهم خشية الاغتيال حتى في حضرته[٢٧]. وعلى الرغم من الظروف العدائية لتلك الفترة، إلا أن الإنتاج الأدبي للنزاريين من فترة ألموت كان هاماً كما يبدو. وكما لاحظ حتى أعداؤهم الألداء، فإن مكتبة ألموت اشتهرت بمقتنياتها من مجموعات الكتب[٢٨]. إلا أن حفنة صغيرة من الأعمال الإسماعيلية كُتب لها البقاء من تلك الفترة.

وعلى الرغم من الأعمال الشرسة التي قام بها السلاجقة ضد الإسماعيليين، إلا أن عدواً ذا مقدرات تدميرية ضخمة لا تقارن كان يلوح في الأفق - وكان هذا العدو هو المغول. ونسمع بنذر هذا الشر والإبادة الجماعية القادمة من ويليام أوف روبروك من الإخوة الفرنسيسكان في بلاط الملك الفرنسي لويس التاسع، الذي كان في سفارة دبلوماسية عند الخان الأعظم مونغكه. فهو يخبرنا أن الخان الأعظم قد أرسل شقيقه

هولاكو مع جيش إلى أراضي الإسماعيليين و«أمره بقتلهم جميعاً»[٢٩]. إن الاستهداف الصريح لأفراد هذه المجموعة الأقلية من قبل الخان الأعظم يفصح عن تأثيرهم ونفوذهم في المنطقة. وعندما استولى المغول على قلعة ألموت وأخضعوها سنة ١٢٥٦/٦٥٤، طلب عطا ملك الجويني - الذي كان مرافق هولاكو ومؤرخه- إذناً لزيارة المكتبة المشهورة التي «كانت شهرتها قد طبقت الآفاق»[٣٠]. فوجد فيها جملة ضخمة من الكتب ذات الصلة بالمذهب الإسماعيلي والتي أمر بحرقها باستثناء نسخ القرآن وعدد قليل من الرسائل[٣١]. وتم، بصورة مشابهة لمصير كتبهم الدينية، مطاردة الإسماعيليين أنفسهم وذبحهم بلا تمييز. وكان الأمر سيبدو منذ تلك الفترة وفي ما بعد ذلك كأن الإسماعيليين لم يعودوا موجودين ببساطة، وأنهم اختفوا من على صفحات التاريخ. وربما تُعدّ رواية الجويني الوصف الأمثل لما كان يعتقد أنه التدمير النهائي والإبادة الكاملة لتلك الجماعة. إن هذه الرواية من البلاغة والفصاحة بحيث اقتبسناها هنا بكاملها:

> في ذلك الموطن، حيث انتعشت كل أنواع المبدعات الفاحشة، خَطَّ مبدع الخلود بقلم العنف على مدخل مسكن كل واحد منهم الآية: «فتلك بيوتهم خاوية» (٢٧: ٥٢). وفي أسواق مملكة هؤلاء الأشقياء أذّن مؤذن القدر أن «بعداً للقوم الظالمين» (٢٣: ٤١)! ونساؤهم البائسات كديانتهم الخاوية، فقدن أرواحهن عن بكرة أبيهن. وتبيّن أن ذهب هؤلاء الغشاشين، الذي بدا نقياً غير مخلوط، هو في أساسه من رصاص. واليوم، وبفضل التقادير المجيدة لهذا الملك الملهم للعالم، إذا ما بقي حشاش يتلطى خلف ركن، فإنه إنما يمارس عمل امرأة؛ وحيثما كان ثمة من داعية كان هناك مؤذن بالموت؛ وتحول كل رفيق إسماعيلي إلى عبد شقي. لقد وقع دعاة الإسماعيلية ضحايا لسيّافي الإسلام. وتحوّل مولاهم الذي خاطبوه بكلمات: «يا الله يا مولانا» - ملأ التراب أفواههم!- (ومع ذلك فإن «الكافرين لا مولى لهم» (٤٧: ١٢) إلى أجير عند أولاد الحرام. وسقط إمامهم العالم، لا بل سيد دنياهم الذي اعتقدوا أن له في «كل يوم شأن» (٥٥: ٢٩)، كلعبة في شباك القدر. لقد فقد أمراؤهم سلطاتهم وفقد حكامهم شرفهم. وتحوّل الكبراء منهم إلى وضعية أسوأ من وضعية

الكلاب المقيتة. وأُمر بكل قائد قلعة إلى أعواد المشانق وبكل قيّم لحصن على افتداء رأسه وصولجانه. لقد انحط قدرهم بين الناس كاليهود، وسوّوا بالتراب كقطاع الطرق. والله تعالى هو القائل: «أولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار» (١٣ : ٢٥). وارتاح الآن ملوك اليونان والفرنجة الذين كان يمتقع لون وجوههم خوفاً من هؤلاء الملعونين، ودفعوا لهم الجزية دون خجل من ذلك الخزي، وناموا هادئين. لقد تخلص سكان الدنيا بأسرها، والمؤمنون منهم خاصة، من شرور مكائدهم وخبث اعتقاداتهم. لا، بل إن الناس أجمعين، عاليهم وسافلهم، نبيلهم ووضيعهم، هم في فرح وسرور. وبالمقارنة مع هذه التواريخ، كتاريخ رستم بن دستان، فقد أصبحوا حكاية قديمة. إن تقبّل جميع الأفكار لا يكون إلا من خلال هذا النصر المبين، ونور يوم الدنيا المنير مزين بذلك. «وقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين» (٦ : ٤٥)[٣٢].

الخروج من كهف الغموض إلى النور

لا يتناول الكتاب الذي بين يديك المذابح التي وقعت فحسب. إذ فيما الكثير من هذه الشواهد قد دوّنت في صفحات القتل والاضطهاد تلك، ولاسيّما في منطقة جنوبي بحر قزوين وخراسان، إلا أن هذا الكتاب يسعى -بدلاً من ذلك- إلى تحديد وفهم كيف تدبّر الإسماعيليون أمر بقائهم في مثل هذه الظروف، وكيف ساعدتهم عقائدهم الدينية ونظرتهم إلى العالم في ذلك.

الجويني نفسه كان قد أعلن، «هو [أي الإمام ركن الدين خورشاه] وأتباعه أُشبعوا ضرباً ثم وضعوا إلى السيف؛ ولم يبق أثر منه ولا من شعبه، وما أصبح هو وأقاربه سوى حكاية على شفاه الرجال وحديثاً في العالم»[٣٣]. في ضوء هذه التصريحات التي لا لبس فيها، وهي التي أعلنت مزهوةً الإبادة التامة والكاملة للإمام وجماعاته، أصبح أمر قبول اجتثاث الإسماعيليين أمام وحشية المغول حقيقة واقعة في الدراسات الغربية لعدة قرون. غير أن ذلك بدأ بالتغير منذ حوالى مئتي سنة مضت.

كان جون بابتست ل. ج روسو (ت. ١٨٣١)، القنصل الفرنسي العام في حلب من ١٨٠٩-١٨١٦م، والمقيم في الشرق الأدنى لفترة طويلة، واحداً من أوائل الناس الذين لفتوا الانتباه في دوائر الاستشراق إلى وجود هذه الطائفة وإلى تقاليدها المحلية

وأدبها. فقد التقى مصادفة بالنزاريين في سورية وسلّط الضوء على واقعهم المؤسف عقب المذبحة التي تعرضوا لها عام ١٨٠٩ على أيدي النصيرية، إحدى الفرق الأخرى الموجودة في المنطقة. وعندما شارك في بعثة رسمية فرنسية إلى بلاط الملك الفارسي فاتح علي شاه (ت. ١٨٣٤)، أخذته الدهشة لمعرفته أن الجماعة قد ازدهرت في إيران أيضاً. فكتب رسالة عن مكتشفاته إلى العالم الباريسي الشهير سيلفستر دوساسي، الذي قام باقتباسها في ختام دراسته الهامة، «دراسة في سلالة الحشاشين والأصل اللغوي لاسمهم» تقول الرسالة المؤرخة في طهران، ١ حزيران، ١٨٠٨:

«لقد جمعت بعضاً من المفاهيم المحددة بصورة مقبولة حول الباطنيين أو الإسماعيليين المعروفين عموماً باسم «الملاحدة»، وهم فرقة لا تزال باقية ومنتشرة ومسموح بها، مثل الكثير من الفرق الأخرى في مقاطعات فارس وفي السند. وبما أنه لا يتوفر لي إلا القليل من الوقت الإضافي، أرجو إعفائي حتى وقت آخر من مهمة الدخول في مناقشة مفصلة. في غضون ذلك، قد يكون من المفيد أن أخبرك بأن لهؤلاء «الملاحدة» إماماً حتى هذا اليوم يتحدر من جعفر الصادق مؤسس فرقتهم، كما يزعمون، ويقيم في كهك، إحدى قرى مقاطعة قم. ويطلق عليه اسم الشيخ خليل الله، وقد تولى الإمامة من عمه ميرزا أبي الحسن علي الذي كان قد قام بدور هام في ظل حكم الزنديين[٣٤]. والحكومة الفارسية لا تضايقه، بل على العكس، فإنه يتلقى منها دخلاً سنوياً ويتمتع هذا الشخص الذي يكرمه أتباعه بلقب الخليفة التفخيمي بسمعة عظيمة وينظر إليه على أنه يمتلك موهبة ممارسة المعجزات. وقد أكدوا لي أن المسلمين الهنود يأتون سنوياً من ضفاف نهر الهندوس لتلقي بركاته مقابل الأعطيات السخية والدينية التي يقدمونها إليه. وهو معروف لأهل فارس باسم سيد كهكي على وجه التحديد»[٣٥].

مع أن تلك المعلومة لم تلحظ بصورة واسعة في دوائر الاستشراق في تلك الفترة، إلا أن الوجود المستمر لهذه الجماعة كان قد أصبح، بعد ذلك بفترة قصيرة، واضحاً للحكومة البريطانية التي طلبت مساعدة الإمام آغاخان الأول لتأمين خطوط

اتصالاتها في السند. فقد كتب الجنرال تشارلز نيبر في يومياته بتاريخ ٢٩ شباط ١٨٤٣:

«لقد بعثت بالأمير الفارسي آغاخان إلى جرّاك، على الضفة اليمنى لنهر الهندوس. إن نفوذه عظيم، وهو وأتباعه سيحمون اتصالاتنا بكراتشي. إنه الزعيم من خط زعماء الإسماعيليين الذين لا يزالون موجودين كفرقة وينتشرون في كامل مناطق آسيا الداخلية. ولهم تأثير عظيم، ولو أنه لم يعودوا موضع خشية كما في الأيام الغابرة. إنه سيحمي خطوطنا التي قُتل عليها العديد من أبناء شعبنا على أيدي البلوخستانيين»[٣٦].

مع مطلع القرن العشرين، حدثت هبّة أو طفرة من الملاحظات عن إسماعيليي جنوب آسيا وبدخشان الكبرى حيث برزت الجماعة على نحو خاص[٣٧]. وكان بفضل جهود فلاديمير إيفانوف (W. Ivanow) الرائدة أن حقق الإسماعيليون خطوات هامة في ظهورهم من كهف الغموض الأكاديمي. ويصف هذا العالم الروسي بصورة طريفة واضحة أول لقاء له معهم والدهشة التي أحدثها اكتشافه بين أقرانه:

«كان أول تماس لي مع الإسماعيليين في فارس، في شباط من عام ١٩١٢. وكان العالم مختلفاً جداً عما هو عليه الآن. إذ لم يتخيل أحد أن الحرب الكبرى، بكل ما حملته من مآسٍ ومعاناة، كانت وراء الأبواب. وكانت فارس لا تزال تعيش أسلوبها المتوارث من العصر الوسيط، وكانت شؤونها تجري بطرقها التقليدية عموماً كما كانت عليها لقرون.

كنت راكباً في طريقي من مشهد إلى بيرجند في فارس الشرقية؛ أرتحل في النهار وألجأ ليلاً إلى القرى المنتشرة على الطريق. كانت رياح جليدية تهبّ شتاءً في تلك البقعة من فارس محدثة سحباً من الغبار والرمال، الأمر الذي كان يجعل الرحلة عذاباً حقيقياً. وعندما وصلت إلى قرية «سيده» منهكاً وجائعاً، سررت بأنني وجدت ملجأً لي في كوخ فلاح. وجلست أطلب الدفء من موقد جانبي بانتظار الطعام الذي كان يُحضر لي. فدخل رجل عليّ حاملاً دعوة لي للانتقال إلى منزل أحد ملاك

الأراضي وقبول ضيافته. كانت لفتة كريمة منه حقاً، إلا أن دعوته جاءت متأخرة قليلاً لسوء الحظ. . . ولذلك، اعتذرت عن قبول الدعوة معرباً عن شكري له، ووعدته أن أذهب إليه شخصياً لأشكره بعد أن أرتاح قليلاً. وهذا ما فعلته في ما بعد، واستمتعت بحديث هام ومفيد.

لقد سبق لي أن سمعت في مشهد عن أناس من «فرقة غريبة» يسكنون تلك المواضع. ولم تفض استقصاءاتي إلى أية معلومات موثوقة. بعضهم أخبرني أن تلك «الفرقة الغريبة» هي الإسماعيليون، غير أنني لم أصدق ذلك لأنني كنت قد تربيت على الفكرة المنتشرة على نطاق واسع بين علماء الاستشراق الأوروبيين القائلة بأن كل أثر للإسماعيلية قد انمحى من فارس على أيدي المغول العتاة. وحاولت هنا التوثق من الحقيقة من خلال حديثي مع الإقطاعي على أرض الواقع. ولدهشتي، فقد أكّد لي ما كنت قد سمعته، وقال بأن أولئك الناس هم إسماعيليون بالفعل، وأن هذه القرية ليست المقر الوحيد لأتباع هذه الطائفة إنما ثمة مواضع أخرى في فارس موجودون فيها. . .

غير أن أصدقائي العلماء في أوروبة لم يصدقونني بصراحة عندما كتبت إليهم عن هذه الجماعة. لقد بدا لهم من غير المعقول تماماً أن أشد أشكال الاضطهاد الوحشي والمذابح الجماعية والعداء المستحكم والمطاردة لقرون طويلة لم تكن قادرة على إبادة تلك الجماعة»[٣٨].

وهكذا، لم يصبح البقاء المستمر للإسماعيليين شيئاً واضحاً في البحث الغربي إلا في أزمنة حديثة العهد. وهم موجودون اليوم كجماعة حية وناجحة في أكثر من خمسة وعشرين بلداً[٣٩].

لكن، وعلى الرغم من شهرتهم المكتشفة حديثاً، فإن القرون الفاصلة بين ما كان قد بدا وكأنه إبادة جماعية كاملة لهم عام ٦٥٤/١٢٥٦، وبين نهضتهم الحديثة التي تبدو شبيهة بنهضة طائر العنقاء، لا تزال غامضة. لقد آذن تدمير دولة الإسماعيليين الصغيرة المتمركزة في ألموت بحلول فترة بدت قاتمة وغير مميزة بحيث جرى تصنيف نصف الألفية التي أعقبت الغزو المغولي من قبل الباحثين تحت عنوان غريب لا شكل له سُمّي «تاريخ ما بعد ألموت»[٤٠]. ويردد فرهاد دفتري في كتابه

الضخم، الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم، صدى مشاعر أكثر من قرن من البحث السابق الذي طبع هذه الفترة وندبها على أنها «الطور الأكثر ظلمة» في الحوليات التاريخية لهذه الجماعة(٤١). وكتب مضيفاً القول: «في ظل هذه الظروف، لم ينتج الباحثون العصريون حتى الآن دراسات هامة تتناول هذا الطور من الإسماعيلية النزارية»(٤٢).

و«الإسماعيليون في العصور الوسطى» هو استقصاء في الجزء الأكثر غموضاً من هذه الفترة، بدءاً بأعقاب الغزوات المغولية واستمراراً حتى مطلع الثورة الصفوية، أي من منتصف القرن الثالث عشر وحتى نهاية القرن الخامس عشر. وفيما تحدد الاستقصاء التاريخي بهذين التاريخين إلى حد كبير، إلا أن تحليل الأفكار والمعتقدات غطى مجالاً أوسع مستمداً من مصادر توزعت على ألفية من تاريخ الإسماعيليين بهدف شرح وإلقاء الضوء على مبادئ ومعتقدات بعينها عبّرت عنها أعمال هذه الحقبة الأدبية. واكتشفت في مجريات بحثي الكثير من المصادر التي كانت مجهولة في السابق، وذلك في العديد من مناطق سكن الإسماعيليين متضمنة وثائق باللغات العربية والفارسية والسندية والسرايكية والهندوستانية والبونجابية والكوجراتية واللاتينية تساعد في إعادة بناء التاريخ والفكر الإسماعيليين لهذه الفترة. ومعظم هذه المصادر لا تزال في صورة مخطوطات ولم تجر فهرستها بعد. إن أهمية هذه المصادر المستردة حديثاً كبيرة، وإنها ستقوم بأكثر من مضاعفة عدد المداخل الخاصة بالمؤلفين الإسماعيليين من هذه الفترة ممن دونتهم فهرسات إسماعيل بوناوالا وفلاديمير إيفانوف، المرجعيات العلمية الأكثر أهمية بخصوص المصادر الأولية للإسماعيلية(٤٣). وتساعدنا هذه الكتابات في تحديد العديد من المؤلفين الإسماعيليين الذين كانوا مجهولين حتى هذه الفترة، وتجبرنا على إعادة تقييم أحكام سابقة تتعلق بأدب هذه الفترة. كما جرى النظر في العديد من الأعمال الأخرى، حيث إن بعضها لم يكن معروفاً سوى بالاسم، وأخرى لم تدرس إلا قليلاً، الأمر الذي استلزم مراجعة لنظريات كانت مقبولة سابقاً أو تقديم دعم وثائقي لأفكار كانت موضع تخمين باحثين سابقين.

ويجمع هذا الكتاب معاً مجتزءات من معلومات قائمة لإعادة بناء تاريخ كيفية بقاء هذه الجماعة بعد الجائحة السياسية التي دمرتها. وفيما يركز أساساً على التطورات في المنطقة الإيرانية، وهي التي شكلت الموطن الأساسي للأئمة النزاريين طوال هذين القرنين ونصف القرن، إلا أنه يتعرض لمساً لوجود الإسماعيلية في

العديد من المناطق الأخرى في الشرق الأدنى. ويشرح الكتاب كيف أن ثلاثة جوانب من الفكر الإسماعيلي شكلت أمراً حاسماً بالنسبة لبقاء الجماعة: التقية، والدعوة الإسماعيلية، والبعد المتعلق بعقيدة الخلاص أو النجاة للإمامة ولاسيما دور إمام زمان المرء في قيادة المستجيب إلى النجاة والمعرفة الدينية للّه تعالى.

علامات للطريق

يرتبط التاريخ مع الفكر والعقيدة بصورة حميمة. وتتواءم هذه العناصر في ما بينها بصورة متبادلة، حيث يؤثر كل واحد منها في العنصرين الآخرين. لهذا السبب، نجد في الصفحات التالية أن تحليل نظام المعتقد الإسماعيلي غالباً ما يدخل في نسيج واحد مع الرواية التاريخية، باعتبار أن التاريخ ما كان سيتكشّف بالصورة التي تكشّف فيها لو لم يتصرّف الممثلون وفقاً لوجهة النظر العالمية التي استلهموها من قناعاتهم الدينية. وتعكس بنية الكتاب في بعض نواحيها طريقة التعليم الإسماعيلية. فتركّز الفصول الأولى أكثر على الجوانب التاريخية الظاهرة من الإسماعيلية. لكن، ومع تقدم الكتاب، فإن تأكيداً أكبر وقع على الجانب الباطني، أو النظام الفكري الذي حرّك الجماعة وأعطاها الحياة. وفي الافتتاحية، وضّحت الملاحظات على النص بعضاً مما يُصطلح عليه بالجانب العملي من الكتاب، بما في ذلك نظام كتابة الأسماء بالأحرف اللاتينية والتقاويم المستخدمة والمختصرات، وغيرها مما هو متعارف عليه في هذا المجال. وتُعدُّ المقدمة التي تقرأها حالياً أرضية المسرح عن طريق تقديم خلفية للإسماعيلية ورؤية في الاجتياح الذي تعرضت له الجماعة على أيدي جحافل المغول. ويسبر الفصل الأول، «استعادة تاريخ مفقود»، معنى التاريخ وأهمية المعلومة التاريخية، ويقدم نظرة علْويّة للمصادر المستخدمة في هذه الدراسة. أما الفصل الثاني، «عودة العقاب»، فيستكشف ثبات الإسماعيليين المدهش في مناطق جيلان والديلم ومزندران في جنوب بحر قزوين، بما في ذلك قلعة ألموت نفسها حتى في الفترة التي أعقبت الاجتياح المغولي. ويتناول الفصل الثالث، «احتجاب الشمس»، الإمام الإسماعيلي الأول من فترة ما بعد الغزو، شمس الدين محمد، بالإضافة إلى تلميذه، الشاعر نزاري قوهستاني، حيث إن حياة كل منهما تمثل نموذجاً لممارسة التقية وتساعد في التعريف بهذا المفهوم الأساسي. ويستقصي الفصل الرابع، «الدعوة إلى الحق»، هدف الدعوة الإسماعيلية وبنيتها، وسيرة خليفة شمس

الدين محمد، المعروف باسم قاسم شاه، وأسرته، وهوية وكتابات شيخ إسماعيلي باسم قاسم توشتري الذي ربما كان معاصراً للإمام قاسم شاه. وكان مفهوم الإمامة أساسياً لبقاء الجماعة، إلى جانب التقية والدعوة الإسماعيلية. وجرى التعريف بهذا المفهوم في الفصل الخامس، «**أولوا الأمر**»، الذي يعاين حياة خلفاء الإمام قاسم شاه، المعروفين باسم إسلام شاه ومحمد بن إسلام شاه. ويدقق هذا الفصل أيضاً في حالة الجماعات الإسماعيلية غير الإيرانية من هذه الفترة، ويقابل ما بين أسلوبي التقية في قوهستان وسورية. وينظر الفصل السادس، «**قبلة العالم**» في تحوّل مقر الإمامة وانتقاله إلى أنجودان، وحياة الأئمة المستنصر بالله وعبد السلام وغريب ميرزا، والسيرة الذاتية وكتابات شيوخ الإسماعيلية المعاصرين لهؤلاء الأئمة الثلاثة، كما يناقش مفهوم الإمام باعتباره القبلة الروحية. ويتابع الفصل ما قبل الأخير، «**درب الطالب**»، سبر الفكر الإسماعيلي بعمق أكبر. وهو يتناول التقية والدعوة، حيث ينظر إلى الأخيرة بصورة أساسية بعيني بوإسحق قوهستاني، المعاصر للإمام المستنصر بالله، والذي خلّف وراءه رواية ثمينة جداً عن بحثه عن الحقيقة، واعتناقه للإسماعيلية، وتدرّجه في الحدود الروحانية الإسماعيلية. والفصل الأخير، «**النجاة والإمامة**»، يبحث في الاعتقاد الإسماعيلي المركزي في ضرورة عقيدة النجاة الخالدة بالنسبة للإمام الحاضر الموجود لقيادة المريدين باتجاه العلم ومعرفة الله. وكان هذا الاعتقاد أمراً أساسياً في بقاء الجماعة. وتأتي فقرة «**في ما بعد**» لتشكّل تأمّلات في بعض النتائج التي وصل إليها هذا البحث.

إنه بدهي، ولو أن ذلك يحمل في طياته معنى التكرار، أن أولئك الذين لا يملكون السلطة السياسية نادراً ما يكتبون تاريخهم الخاص. وبالفعل، بينما نعلم عن مؤرخين إسماعيليين في الأزمنة التي حكمت فيها الجماعة في مصر، ثم عندما تولّت إدارة دولة من قلعة ألموت، إلا أننا نفتقر إلى دليل على وجود إسماعيلي كتب تاريخاً للأئمة في فترة القرنين والنصف التي أعقبت الغزو المغولي[٤٤]. إذ لم تكن الجماعة خلالها خارج السلطة فحسب، بل كانت أقلية مضطهدة أيضاً ولذلك كانت تتجنب أي شيء قد يلفت الانتباه إلى استمراريتها في الوجود. ومع ذلك، ثمة سبب آخر أكثر دقة لغياب التوثيق التاريخي المرتبط بمفهوم الإمامة ذي النفحة الروحانية. إذ إن تركيز المرء على الجانب الجسماني من الإمام هو حطّ من قدره وحطّ من قدر روحانية المرء نفسه. ولذلك نجد أن التأكيد على الحقيقة الباطنية للإمام كان متسقاً في

الأعمال الأدبية الإسماعيلية من هذه الفترة والفترات اللاحقة، مع تأكيد مساوٍ على ألا يركز المرء ذهنه في الجانب الجسماني من شخص الإمام. وجرى تدوين ذلك وتوضيحه بصورة درامية في شعر يروي قصة رحلة شخص بعينه يدعى خواجه عبد المعصوم لتسليم الواجبات الدينية لإسماعيليي بدخشان إلى الإمام ذي الفقار علي (ت ١٠٤٣/ ١٦٢٤)[٤٥]. وقد تشرف الخواجه بمقابلة الإمام وحظي بملاقاة معه. ويروي بإثارة كيف تجمع حوله الآخرون:

رجالاً ونساء، صغاراً وكباراً، جميعهم ارتموا على قدميه قائلين،
«لقد عاد من عند العائلة المقدسة (للنبي)!» وتوسلوا إليه
وقد تنحوا به جانباً «أخبرنا ماذا رأيت في ذلك الاجتماع!» وراح
يروي لهم تجربته بإسهاب. «عندما اعتلى المولى تعالى العرش،
لم يعد باقي الخلق يساوي شيئاً أمامه. . .»

غير أن أحداً قاطع روايته:

ثم سأله رجل أحمق، «هل هو كبير السن؟ أم شابٌ؟ أخبرنا!
ربما كان طفلاً في مهده. هل لديه زوجة وأطفال في البيت؟»

وسرح ذهن الرحالة وقد شغله تركيزه على الجانب المادي من تعامله عن روايته، فقال:

«يجب أن يكون عمره عشرين عاماً أو نحو ذلك . . .»

ثم يروي ناظم الشعر متابعاً:

الرجال والنساء الأغبياء كلهم كانوا منشغلين،
يتلفظون بآه وأُوه!
ما الذي يعرفه مثل هؤلاء الناس، الماديين بطبيعتهم،
عن جوهر الإمام؟
ثمة رجل كان في ذلك الاجتماع - رجل حكيم. وعندما سمع
هذه الثرثرة نهرهم قائلاً، «يا طيور العندليب الرخيصة، لا تمارسوا
شرككم مع الفريد، والمتعالي!»

ثم تابع الحكيم القول مقتبساً من القرآن ومبتعداً بالسائلين عن التساؤل حول مثل تلك المسائل الدنيوية كعمر الإمام وأسرته، ومتجهاً بهم نحو فهم طبيعته السامية وحقيقته الباطنة.

تقدم تلك الأبيات الشعرية صورة واضحة عن الموقف الإسماعيلي من الإمام وتعطي فهماً أكبر حول سبب عدم إعطاء التواريخ التي دونت الحقائق بخصوص الجوانب الأرضية، وبالتالي، الأقل أهمية، من حياة الأئمة القيمة نفسها التي أعطيت للرسائل التي تناولت المسائل الروحانية، وهي التي كثر وجودها في مخطوطات تضمنت أعمالاً من هذه الفترة. من هنا، فإن أخبار الجماعة يجب أن تُستقى من مصادر لم تكن تاريخية في مقصدها إلا أنها تضمنت، مع ذلك، معلومات تاريخية. وتشتمل هذه المصادر على الأبيات الشعرية والنقوش والكتب العقائدية.

وبما أنه لم تكن للإسماعيليين دولتهم الخاصة إبان هذه الفترة، فقد حُرموا من نعمة التمتع بمكتبات ضخمة والنسّاخ المحترفين. ولذلك، فإن بعض الأفراد الأتقياء، الذين ربما لم يكونوا على قدر تلك المهمة، أخذوا على عاتقهم نسخ الكتب الدينية. إن معظم ما نملكه اليوم من مخطوطات إسماعيلية فارسية ينبع في أصوله من المنطقة المسماة عموماً ببدخشان، حيث الفارسية ليست حتى باللغة الأم. وقد عبّر فلاديمير إيفانوف بصورة متكررة عن غيظه من التعامل مع هذه النصوص، حيث امتلأت بمقاطع غالباً ما كانت خارج حدود التمييز والإدراك. ووصف التعامل مع هذه النسخ القاصرة بأنه «مهمة غير مشكورة»[٤٦].

وأصبح انزعاج إيفانوف أمراً ظاهراً بوضوح بالنسبة لي عندما كنت منكباً على مخطوطة من بدخشان في معهد الدراسات الإسماعيلية، في لندن، سبق أن كانت من ممتلكات الجمعية الإسماعيلية في بومباي. وكان إيفانوف قد استخدم أجزاءً منها في تحقيقه كتاب **تصنيفات خيرخواه هراتي**[٤٧]. ففي أعلى الصفحة ١٣٦ خُطت الكلمات التالية بيد المستشرق العالم التي لا تخطئ، «فظيع! كان الناسخ رجلاً أحمقاً».

وبعد دراسة مئات المخطوطات التي كان بعضها غير قابل للفهم بسبب يعود إلى النسّاخ، أصبحت متعاطفاً بكل تأكيد مع مشاعر إيفانوف التي قد تكون طريفة بالنسبة لقراء أيامنا هذه. لكن، وعلى الرغم من الصراع لتصحيح أغلاط عويصة لا نستطيع سبر كنهها في بعض الأحيان وناشئة عن فقدان بعض الكلمات لأحرف منها، أو زيادة

أحرف في كلمات أخرى، أو نسيان بضع كلمات وكل أشكال الخلل الوظيفي في الكتابة العائدة لنسّاخ غير خبيرين، أجد لزاماً عليّ الإقرار بأن ردة فعلي مختلفة تماماً. فبدلاً من الشعور بالاستياء الذي أحس به الباحث الروسي، أشعر بإحساس عميق بالإعجاب بأناس حاولوا، وكثير منهم لم تكن الفارسية لغته الأم، الحفاظ على إرثهم الديني في ظل ظروف مناوئة وعدائية في معظم الأحيان. ولولا جهد هؤلاء النسّاخ، مهما كان متواضعاً، لكانت حتى البقايا الضئيلة من الموروث الأدبي الذي وجد طريقه اليوم إلى ممتلكات كل من المعاهد الأكاديمية والملكيات الخاصة، كانت قد فقدت وانمحت دون أي أثر.

وفي ما يتعلق بالعدد المذهل للفروقات في المخطوطات التي استخدمتها، فإنني أجد راحة وسكينة في كلمات القديس جيروم (ت ٤٢٠) الذي واجه القسم الأعظم من الإشكاليات نفسها أثناء تعامله مع النصوص التي كان يُترجم منها لإنتاج نسخته اللاتينية من الكتاب المقدس. وفي رده على البابا داماسيوس الذي استفسر عن مصداقية هذه النصوص، اضطر أكثر الآباء المسيحيين معرفة إلى الاعتراف بأن «العمل هو عمل حب، لكنه يحمل في طياته الخطر والاجتراء في آن... فإذا ما كنا سنعلّق إيماننا على النصوص اللاتينية، فإنه على معارضينا أن يخبرونا أيّ منها يكون ذلك؛ إذ إن ثمة عدداً من الفروقات في النصوص بعدد ما هو موجود من النسخ»[٤٨].

ثمة مثال محدد مطابق للمقام حول اعتراف الناسخ بتقصيره ومحدودية إمكاناته، نجده في المخطوطة *RK51* في معهد الدراسات الإسماعيلية بعنوان «مأدبة أشعار للمرحوم رقّامي من دزباد في خراسان». فالناسخ، وهو شخص يقرب اسمه من علي قولي بن رجب علي بن إمام قولي، يكتب بكلمات مألوفة لدى النسّاخ معبراً عن الدافع لتصنيف الكتاب، وهو خوفه بأن التراث الديني المحفوظ بهذه العناية من قبل أجداده كان سيضيع لو لم يجر التحرّز عليه وحمايته. وهكذا، فقد أخذ على عاتقه إعادة نسخ الكتاب، بالرغم من قلة قدرته الذي كان من المؤلم أنه على دراية كاملة به:

«الحمد لله تعالى الذي منح عبده العاجز القوة والمقدرة على إتمام هذا الكتاب... لقد خاف هذا العبد الفقير أن ينطفئ المصباح الذي أناره أجدادنا بمثل هذه العناية... وهكذا، سحبت يدي من مشاغل الدنيا

وجلست وحيداً بصعوبة بالغة [لأنسخ هذا الكتاب]. إن الكتاب مختلط ومشوش بكامله بلغة العوام واختلاط كتابة هذا العبد الحقير... وحيث أن هذا العبد يفتقر إلى الأسلوب الجميل والتهجئة الصحيحة، فإن كتابة هذا الكتاب تفتقر هي الأخرى إلى الأسلوب الجميل والتهجئة الصحيحة... نسخه الأكثر تواضعاً [من المخلصين له] علي قولي بن رجب علي بن إمام قولي.»

لا يستطيع المرء إلا أن يتأثر باعتذار مثل هذا الناسخ لقرائه المستقبليّين. وكان إيفانوف قد وصف مهمة استعمال مثل هذه النسخ القاصرة بأنها مهمة «غير مشكورة». من المسلّم به أن قراءة المخطوطات الملكية المكتوبة بخطوط أنيقة ومزينة برسومات جميلة، وكتبت بأقلام نسّاخ موهوبين ومحترفين، أمر فيه الكثير من المتعة. ولكن ثمة صنف مختلف من المتعة نحصل عليها من قراءة، وغالباً من مصارعة، مخطوطات بأقلام مخلصين متواضعين لم يطلبوا مكافأة على جهدهم من ملك أرضي. صحيح أنني وجدت تصفّح النصوص المستخدمة في هذه الدراسة أمراً صعباً وممتحناً للغاية في بعض الأحيان، إلا أن فيه، مع ذلك، الكثير من التهذيب إلى جانب الإيحاء والإلهام الصادق.

حواشي المقدمة

١. الاقتباس وارد في: Fernandez - Armesto, "Steppes Towards the Future" (March 12, 2004), (Independent news & Media, WWW.independent.co.uk);
وانظر: Man, *Genghis khan: Life, Death and Resurrection* (London, 2004) p. 251.

٢. الجويني، تاريخ فاتح العالم، تح. قزويني، ٣ مجلدات (ليدن، ١٩١٢ - ١٩٣٧)، م١، ص ٨١؛ تر. بويل، مجلدان (كمبردج، ما، ١٩٥٨)، م١، ق ٣٣، ص ١٠٥.

٣. انـظـر: Browne, *A Literary History of Persia*, 4 vol. (Cambridge, 1902 - ١٩٢٤)، pp. 426-427. في حين عدد الضحايا المدّون من قبل هؤلاء المؤرخين مبالغ فيه، إلا أنه «يجب أخذ هذه الأرقام بجدية، ليس كإحصاءات ولكن كدليل على الحالة العقلية للمؤرخين». انظر Morgan, *Medieval Persia, 1040 - 1797* (London, 1988), pp. 79-80.

٤. الجويني، تاريخ فاتح العالم، م٣، ص ٢٥٧؛ الترجمة، م٢،ص ٧٢٣. وتكرر هذا المرسوم عند حفيده مونغكه الذي بعث بأخيه هولاكو لتدمير الإسماعيليين.

٥. نجد أكثر التفسيرات تأثيراً لهذه الجريمة في: "Convention on the Prevention and punishment of the Crime of Genocide" (December 9, 1948), (office of the UN High commissioner for Human Rights, www.unhchr.ch/htm/menu3/b/pgenoci.htm).

٦. عن مناقشة لدوافع الجويني المحتملة لهذه المعاملة الغريبة، انظر: Hillenbrand, "'The Power Struggle Between the Saljuqs and the Ismailis of Alamut, 487-518/ 1094-1124: The Saljuq Perspective," in *Medieval Ismaili History and thought*, ed. Daftary, (Cambridge, 1996), p. 214; Morgan, The Mongols (Oxford, 1986) pp. 17-18; and chap. 2 of this book.

٧. لمزيد من التفاصيل عن البيئة المبكرة للإسلام وتطور الشيعية يمكن مراجعة: Halm, Shi'ism, tr. Watson and Hill, 2nd. ed. (New York, 2004); Jafri, *the origins and Early Development of Shi'a Islam* (London, 1979); Madelung, *the Succession to Muhammad* (Cambridge, 1997); Momen, *An Introduction to Shi'I Islam: The History and Doctrines of twelver Shi'ism* (New Haven, 1985); وجميع هذه المصادر تتضمن المزيد من المراجع والمصادر الإضافية.

٨. انظر على سبيل المثال المؤلف الضخم عبقات الأنوار في إمامة الأئمة الأطهار، ١٠ مجلدات (قم، ١٩٨٣-١٩٩٠)، لمؤلفه لكناوي، الذي نُشر عدة مرات بالفارسية والعربية، ومثيله في الحجم للأميني، الغدير في الكتاب والسنة والأدب، طبعة ٢، ١١ مجلد (طهران، ١٩٥٢)، الذي يقدم مراجع كاملة عن أكثر من مئة صحابي للرسول ممن رووا حادثة الغدير. ويقدم المؤلف رواية متسلسلة تاريخياً تضمنت المؤرخين والمحدثين والمفسرين والشعراء الذين ذكروا حديث غدير خم منذ بداية الإسلام وحتى الأزمنة الحديثة؛ وانظر أيضاً: جفري،

الإسلام الشيعي، ص ١٩-٢٢؛ vaglieri، مقالة «غدير خم» في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٢ (ليدن، ١٩٦٠ - ٢٠٠٤).

٩. انظر مقالة Virani عن «أهل البيت» في **موسوعة الدين**، تح. Janes، م١ (نيويورك، ٢٠٠٥).

١٠. انظر مقالة خوري وليفي ديللا فيدا عن «عثمان بن عفان» في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١٠ (ليدن، ١٩٦٠ - ٢٠٠٤).

١١. جفري، **الإسلام الشيعي**، ص ٨٧، والمصادر المذكورة ص ٩٩، الحاشية ٢٨.

١٢. انظر مقالة Crone، «عثمانية» في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١٠.

١٣. انظر: Lammens, *Etude sur la regne du calife omaiyade Mo'awiya Ier* (Paris, 1908), p. 180 ff.

١٤. جرى إلقاء الضوء على أهمية ذرية الحسين وبروزها في هذا الخط في رسالة للمنصور، الخليفة العباسي الثاني، كان قد بعث بها إلى محمد بن عبد الله النفس الزكية من الخط الحسني: «لم يولد أحد منكم [العلويين] بعد وفاة النبي فاضلاً أكثر من علي بن الحسين... ولا أحد منكم كان من بعده مثل ولده، محمد بن علي... ولا مثل ولده [أي ولد محمد بن علي]، جعفر». استشهد به مع ذكر للمصادر في: Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam* (Princeton, NJ, 1993), p. 5, n.5.

١٥. جفري، **الإسلام الشيعي**، ص ٢٧٣. من أجل سيرة ذاتية مختصرة جداً لعبد الله المحض، والتي لا تذكر هذه الحادثة، انظر مقالة Zettersteen عن عبد الله بن الحسن بن الحسن في الموسوعة الإسلامية، ط٢، م١.

١٦. انظر مقالة مسقطي عن أبي سلمة حفص بن سليمان الخلال في الموسوعة الإسلامية، ط٢، م١؛ عندما تمّ تنصيب الخليفة العباسي الأول، أبي العباس، أعلن عمه داؤد بن علي أن ابن أخيه كان، فضلاً عن علي بن أبي طالب، الخليفة الوحيد الذي لم يغتصب منصبه. انظر جفري، **الإسلام الشيعي**، ص٢٧٤؛ Zaman, *Religion and Politics under the Early Abbasides: The Emergence of the Proto-Sunni Elite* (Leiden, 1997), pp. 43-44; Crone, *God's Rule: Government and Islam*, (New Yourk, 2004) p. 87. وكانت الثورة العباسية تدعو الناس في خراسان على الأقل، للعودة إلى كتاب الله وسنة نبيه وعلي. انظر **أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده**، تح. الدوري ومطلبي (بيروت، ١٩٧١)، ص ٢٨٤؛ والمناقشة الواردة في Zaman, *Religion and politics*، ص٤٣ وما بعدها.

١٧. عن جعفر الصادق، انظر: الطوسي، **اختيار معرفة الرجال**، المعروف برجال الكشي، تح. مستوفي (مشهد، إيران، ١٩٦٩)، الفهرس؛ وهالم، **الشيعية** (أدنبره، ١٩٩١)، ص ٩٢ وما بعدها.

١٨. عن والد جعفر الصادق، محمد الباقر، انظر: لالاني، **الفكر الشيعي المبكر: تعاليم الإمام محمد الباقر** (لندن، ٢٠٠٠)، وترجمته العربية.

١٩. انظر على سبيل المثال: Amir - Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism*, Trans. Streight (Albany, Ny, 1994), index, s.v. "ilm"; Clarke, "Early Doctrine of Shi'ah, According to shi'I Sources' (Ph. Dissertation, McGill University, 1994), pp. 76-176; Madelung and Tyan, "Isma," في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٤.

٢٠. انظر مقالة Buhl عن محمد بن عبد الله بن الحسن المثنى بن الحسن بن علي بن أبي طالب الملقب بالنفس الزكية، في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٤؛ كيندي، **الخلافة العباسية المبكرة** (لندن، ١٩٨١)، ص ٢٠٠ وما بعدها؛ مدرّسي، أزمة، ص ٦-٨، ٥٣؛ مقالة Vaglieri عن «إبراهيم بن عبد الله» في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٣؛ زمان، **الدين والسياسة**، ص ٧٣ حاشية ١١، حيث يذكر مصادر إضافية.

٢١. الغالبية من أتباع موسى قبلت في البداية بمزاعم عبد الله الأفطح بالإمامة، لكن وفاته السريعة بعد والده جعفر الصادق أدت بهم إلى الاعتراف بإمامة موسى الكاظم. انظر: دفتري، **الإسماعيليون تاريخهم وعقائدهم** (كمبردج، ١٩٩٠)، ص ٩٣؛ ومقالة «جعفر الصادق» لهدجسون في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٢؛ ابن الهيثم، **كتاب المناظرات**، تح. مادلونغ وبول ووكر، تر. مادلونغ ووكر بعنوان، *The Advent of the Fatimids: Contemporary Shi'i Witness* (London, 2000), pp. 35-37, tr. 90-92; Modarressi, crisis, p. 53 ff.

٢٢. نادراً ما استخدم أصحاب الفرقة هذه التسمية لأنفسهم، وإنما استعملها كتّاب الفرق لتسميتها، انظر دفتري، **الإسماعيليون**، ص٩٣؛ وقد أُشير إلى هذه المجموعة بجملة واسعة من التسميات حيث ذكر نظام الملك، على سبيل المثال، (ت. ٤٨٥/ ١٠٩٢) عشر تسميات ارتبطت بمواقع جغرافية محددة: إسماعيلية (حلب والقاهرة)، قرامطة (بغداد وما وراء النهر وغزنة)، مباركية (كوفة) راوندية وبرقعية (بصرة)، خالفية (الري)، محمّرة (جورجان) مبيّضة (سورية)، سعيدية (المغرب)، جنّابية (الأحساء والبحرين)، والباطنية. انظر نظام الملك، **سياسة نامة**، تر. Darke، ط٢ (لندن، ١٩٧٨)، ص ٢٣١. أما الغزالي (ت ٥٠٥/ ١١١١) فيذكر تسميات الباطنية، والقرامطة، والخرمية أو الخرمندية، والبابكية، والمحمّرة، والسبأية، والإسماعيلية، والتعليمية. ذكرها هنري كوربان في مقالته في كتاب **مساهمات الإسماعيليين في الثقافة الإسلامية**، تح. سيد حسين نصر، تر. موريس (طهران، ١٩٧٧)، ص ٧٤. وصارت تسمية فرع من الجماعة، القرامطة، تطلق بصورة تشنيعية وغير صحيحة على كامل الجماعة. يضاف إلى ذلك أن المصادر التاريخية المعادية كثيراً ما أشارت إلى الإسماعيليين بتسمية «ملاحدة» المسيئة. واعتادت مجموعات مسلمة متنوعة الإشارة إلى أعدائها بهذا الاسم المحط للقدر، لكن يبدو أن التسمية بحلول أزمنة الموت أُطلقت بصورة واسعة على الإسماعيليين. انظر مقالة «ملحد» لمادلونغ في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٧. وأشار ميرخوند: «على سبيل المثال، إلى أن هذا التعبير قد طُبّق على هذه الجماعة بشكل خاص»، **روضة الصفاء**، ١٠ مجلدات (طهران، ١٩٥٩ - ١٩٦٠)، ص ١١٤؛ وترجمته إلى الفرنسية من قبل Jordain، ٩ مجلدات (١٨١٣)، ص ١٥٥.

كثير من هذه التسميات خاطئة وبعضها جدلي منحاز بصورة واضحة وأخرى تجمع هذه الجماعة بجماعات أخرى لا علاقة لها بها. ففي الفترة المبكرة، كثيراً ما أطلقت الجماعة على نفسها تسمية «الدعوة الهادية» أو «الدعوة» اختصاراً. كما نجد تسميات أخرى مثل «أهل الحق» أو «أهل الحقيقة» قد استخدمت في الأراضي الإيرانية. وتسمية «مولائي» في الهونزا، و«بنجتاني» (أو حزب الخمسة أي محمد وعلي وفاطمة الحسن والحسين) في آسيا الوسطى، و«الساتبانثي» أو أتباع صراط الحق؛ وخواجا أو خوجا، وشمسي (نسبة إلى البير شمس والمؤمني في جنوب آسيا.

أما تسمية الإسماعيلية المستخدمة حالياً في الأوساط الأكاديمية فيبدو أنها قد ولدت على أيدي كتّاب الفرق الأوائل ولاسيما النوبختي والقمي. ومع أن التسمية لم ترفض من قبل الإسماعيليين أنفسهم، إلا أن الغزالي استخدمها بطريقة تنال من سمعة الجماعة. واستحق رد علي بن محمد بن الوليد (ت ٦١٢/ ١٢١٥) الداعي المطلق الخامس للإسماعيليين الطيبيين على ما ورد في فضائح الباطنية، حيث يقول بخصوص مصطلح «إسماعيلية»:

«إن هذه التسمية أطلقت على أولئك الذين يعودون بنسبهم روحياً إلى مولانا إسماعيل بن جعفر الصادق، ابن محمد الباقر، ابن زين العابدين، ابن الحسين التقي، ابن علي المرتضى الوصي. هذا هو اسمنا الموروث. إنه شرف لنا وعز أمام كل فروع الإسلام الأخرى لأننا نقف على صراط الحق من خلال اتباعنا لأئمتنا الهداة. إننا نشرب من نبع ثر ونتمسك بقوة بالخطوط الهادية لولايتهم. إنهم يدفعوننا للارتقاء من رتبة إلى أخرى على درجات القرب والدنو [من الله].»

وأورد كوربان ترجمة لهذه الفقرة في *Ismaili Response*، ص ٧٤-٧٥؛ وانظر مقالة لإسماعيل بوناوالا عن «نقض لمقالة الغزالي» في: *Middle East 130th International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa 1976*, ed. Lama (Mexico City, 1982), pp. 131-134.

ومن المهم أن الاسم مستخدم حالياً في الجماعة التي تعدّ نفسها وريثة تقاليد المنحدرين من الإمام إسماعيل وتدين بولائها اليوم للأمير كريم آغاخان، الإمام التاسع والأربعين. وسنستخدم هذه التسمية لتعني الإسماعيليين النزاريين.

٢٣. عن الفاطميين، انظر: دفتري، **الإسماعيليون**، ص ١٤٤-٢٥٥؛ Halm, *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*, trans. Bonner (Leiden, 1996).

٢٤. بخصوص نظرة عامة عن هذه الحادثة، انظر دفتري، الإسماعيليون، ص ٢٠٥-٢٠٦؛ وكتاب مقدسي بالفرنسية، *Ibn 'Aqil et la Resurgence de l'Islam traditionaliste au xie siècle* (Damascus, 1963), pp. 90-102; وكتاب قطب الدين بالإنكليزية عن، **المؤيد الشيرازي وشعر الدعوة الفاطمية** (ليدن، ٢٠٠٥)، ص ٦٧- ٧٦.

٢٥. البغدادي، **الفرق بين الفرق**، تر. Seelye (نيويورك، ١٩٦٦)، ج٢، ص ١٠٧- ١٠٨.

٢٦. كتب معاصرهُ أبو المعالي سنة ٤٨٥/ ١٠٩٢ أن كُلاً من حسن الصباح وناصر خسرو عُرِفَ

باسم «صاحب الجزيرة»، أي حجة في الهرمية الإسماعيلية. أبو المعالي، **بيان الأديان**، تح. آشتياني ودانشبندوه (طهران، ١٩٩٧)، ص ٥٥.

٢٧. ابن الأثير، **الكامل في التاريخ** (القاهرة، ١٨٨٥)، م١٠، ص ١١٢.

٢٨. جويني، **جهان غوشاي**، تحقيق، م٣، ص ٢٦٩ - ٢٧٠، الترجمة، م٢، ص ٧١٩؛ لكن دفتري لا يأخذ عن جويني في كتابه، **الأدب الإسماعيلي** (لندن، ٢٠٠٤)، ص ٤٦، إلا أنه ينقل عن إيفانوف في **الأدب الإسماعيلي: مسح بيبلوغرافي**، ط٢ (طهران، ١٩٦٣)، ص ١٢٧ - ١٣٦؛ بوناوالا، **بيليوغرافيا الأدب الإسماعيلي** (ماليبو، ١٩٧٧)، ص ٢٥١ - ٢٦٣.

٢٩. ذكرت عند دفتري، **الإسماعيليون**، ص ٨ - ٩.

٣٠. جويني، **جهان غوشاي**، تح. م٣، ص ٢٦٩- ٢٧٠؛ تر. م٢، ص ٧١٩.

٣١. المصدر السابق، م٣، ص ١٨٦- ١٨٧، ٢٦٩ - ٢٧٠؛ تر. م٢، ص ٦٦٦، ٧١٩.

٣٢. المصدر السابق، م٣، ص ١٣٩ - ١٤٢؛ تر. م٢، ص ٦٣٩ - ٦٤٠.

٣٣. المصدر السابق، م٣، ص ٣٧٧؛ تر. م٢، ص ٧٢٤ - ٧٢٥.

٣٤. هذه إشارة إلى الإمام الخامس والأربعين للإسماعيليين، شاه خليل الله، الذي خلف والده (وليس عمه) سنة ١٢٠٦/ ١٧٩٢ المعروف باسم سيد كهكي. انظر دفتري، **الإسماعيليون**، ص ٥٠٣ - ٥٠٤.

٣٥. انظر: Sacy, "Memoire sur la dynastie des Assassins," *Memoires de l'Institut Royal de France* 4 (1818).

والمقتطفات هنا من الترجمة الإنكليزية لأزودي المنشورة في كتاب، **خرافات الحشاشين**، فرهاد دفتري (لندن، ١٩٩٤)، ص ١٨٢. وبعد نشر هذه الملاحظات ظهرت دراسة لفون هامر - بيرغشتال بعنوان **تاريخ الحشاشين** وترجمتها إلى الإنكليزية وود (لندن، ١٨٣٥)، ص ٢١٠ - ٢١٢. وفي عام ١٩٠٦ نشر براون في **التاريخ الأدبي**، م٢، ص ٢٠٦ - ٢٠٧ عن وجود الإسماعيليين في سورية، ولم يكن يدري عن وجودهم في إيران.

٣٦. وردت عند Dumasia في كتابه، **الآغاخان وأجداده** (مومباي، ١٩٣٩)، ص ٣٨، وكذلك عند بيكلي، **تاريخ الإسماعيليين** (مومباي، ١٩٤٠)، ص ٧٣. وكان البارون دو بود قد ذكر في رحلاته عن تعيين الآغاخان الأول حاكماً لكرمان ثم صدامه مع القوات الحكومية انطلاقاً من قلعة بام، وكتب يقول: «على يميني إلى الشرق كانت مقاطعة محلات الجبلية، حيث بقايا فرقة الإسماعيليين، من أحفاد أتباع حسن الصباح، أو شيخ الجبل، ما زالت موجودة كما قيل. ويعتقد حالياً أن زعيمهم الآغاخان يُنظر إليه من قبل إسماعيلية الهند أيضاً كزعيم لهم بصورة مشابهة». De Bode, *Travels in Luristan and Arabistan*, vol. 2 (London, 1845), p. 317.

٣٧. انظر على سبيل المثال مقالة Majerczak عن إسماعيلية شوغنان بالفرنسية في مجلة: Revue du Mond Musulman 24 (1913)؛ ومقالة Menant عن إسماعيلية كوجرات الخوجا في المجلة نفسها العدد ١٢ (١٩١٠)؛ وثمة مقالات أربع بالروسية والفرنسية نشرها Semenov في

سان بطرسبورغ وموسكو تناولت العقائد الدينية الإسماعيلية لطاجيك المناطق الجبلية وشوغنان، يمكن العودة إليها في النص الأصلي. انظر أيضاً خطاب المحامي (Howard) في قضية الآغاخان أمام المحكمة العليا في بومباي (١٨٦٦)، وقد أعيدت طباعته من قبل الجمعية الثقافية لبومباي عام ١٨٩٥، ومرة أخرى عام ١٩٠٦. انظر دفتري، **الأدب الإسماعيلي**، ص ٢٩٧.

٣٨. انظر مقالة إيفانوف عن لقائه الأول بإسماعيلية فارس في مجلة Ilm ٣، العدد ٣ (كانون أول ١٩٧٧): ص ١٦ - ١٧؛ وفي سلسلة (Read and Know 1)، ١٩٦٦، ص ١١ - ١٤. وانظر دفتري، **الأدب الإسماعيلي**، ص٣٠٦.

٣٩. دفتري، **الأدب الإسماعيلي**، ص ٧٣؛ **الإسماعيليون**، ص ٥٤٧.

٤٠. المصدران السابقان، ص ٥٩؛ ص ٣٠-٣١.

٤١. دفتري، **الإسماعيليون**، ص ٤٣٥، وسبقه ألغر (Algar) بمقالته عن تحويل مقر الإمامة الإسماعيلية إلى الهند في مجلة «الدراسات الإسلامية» SI، ٢٩ (١٩٦٩)، ص ٥٥؛ علي، أصل الخوجا وحياتهم الدينية اليوم (ورزبورغ، ١٩٣٦)، ص ٥٥؛ هاورد، **المدرسة الشيعية**، ص ٥٧ - ٥٩.

٤٢. دفتري، **الإسماعيليون**، ص ٤٤٣؛ وانظر أيضاً: دفتري، **الأدب الإسماعيلي**، ص ٥٩.

٤٣. إيفانوف، **المرشد إلى الأدب الإسماعيلي** (لندن، ١٩٣٣)؛ إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي**؛ بوناوالا، ببليوغرافيا. الدراسة الأحدث عهداً لدفتري، **الأدب الإسماعيلي**، هي دليل مفيد جداً عن الأعمال الإسماعيلية المنشورة.

٤٤. انظر مقالة دفتري عن الكتابة التاريخية عند الإسماعيليين النزاريين الأوائل في مجلة Iran ٣٠ (١٩٩٢)، ص ٩٧.

٤٥. السرد التالي هو من "Silk-i Gawhar Riz" لكوتشك، تح. قدرة الله (دوشنبي، لا. ت) ص ١٠٠ - ١٠١.

٤٦. انظر على سبيل المثال مقدمته لكتاب مستنصر بالله (غريب ميرزا)، **وصايا للرجل الحقيقي** (بنديات جوانمردي)، تح. إيفانوف (ليدن، ١٩٥٣)، ص (٠١٨).

٤٧. خيرخواه هراتي، **تصنيفات خيرخواه هراتي**، تح. إيفانوف (طهران، ١٩٦١).

٤٨. انظر: Biblia sacra: *iuxta Vulgatam Versionem*, ed. Fischer and Weber (شتوتغارت، ١٩٨٣).

الفصل الأول

استعادة تاريخ مفقود

«اعلم أنه منذ زمن الإمام ركن الدين محمد وفي ما بعد ذلك، وأخبار هذه الأسرة المشهورة لا تظهر في كتاب تاريخ واحد تصفحته عينا هذا الفقير. ذلك لأن هذه الأسرة لم تعد تملك مملكة دنيوية كما في الأزمنة الغابرة. . . ولهذا، يجب أن يكون معلوماً أن رب البيت أعلم من الغرباء بما في بيته».

فدائي خراساني، هداية المؤمنين الطالبين.

في كتابها التاريخي الغامض، ابنة الزمان، تخبرنا جوزفين تاي حكاية المفتش ألان غرانت من سكوتلانديارد، الذي هو طريح الفراش في مستشفى لندن نتيجة إصابته بجروح متعددة إثر سقطة. وقام صديقٌ كان على علم بشغف هذا التحري بالوجوه بإحضار مصنف من الصور التاريخية بأمل جعل فترة نقاهته أخف حملاً على نفسه. وقرأ في ملامح وجه شخصية بعينها، كان يدقق فيها، القوة والمعاناة اللتين ربطهما بالضمير والكرامة. وذهل عندما اكتشف أن هذه الشخصية شبيهة بشخصية تعتبر أكثر الشخصيات التاريخية انحطاطاً وقبحاً، وهي الملك ريتشارد الثالث. كيف كان لبصيرته الثاقبة أن تنخدع بوجه مثل هذا الوحش؟ معظم الناس يتذكرون ريتشارد بالصورة التي رسمها له شكسبير، أحدب شنيع ارتكب الجرائم بلا شفقة واغتصب طريقه نحو تاج مملكة إنكلترا. وكان أبناء أخيه الأبرياء - «الأمراء الصغار في البرج»- من أكثر ضحاياه إثارة للحزن والشفقة. ويبدأ غرانت بالتشكك في الاتهامات الموجهة إلى الملك ريتشارد - ملك إنكلترا المطعون فيه- وتقنعه غريزته الثاقبة بأن

الصورة لا يمكن أن تكون لقاتل. ويقود سوء الظن هذا التحري للتحول إلى مؤرخ ينخرط بهمة عالية في استكشاف الوثائق والتواريخ العائدة للنصف الأخير من الألفية. وكلما تعلّم أكثر زاد تعجبه وحيرته: هل يمكن لكتب التاريخ أن تكون مخطئة؟ هل يمكن أن يكون ريتشارد بريئاً من جرائم القتل الوحشية؟ وتصبح الاستنتاجات التي تتوصل إليها المؤلفة حول براءة أو إدانة ريتشارد أقل أهمية بالمقارنة مع اكتشافات لها أثناء دراستها تميزت بعمق النظر حول تعقيدات الماضي، ووجدت أن التاريخ يكتبه الظافرون ولذلك لابد من العثور على روايات أخرى بديلة لموازنة الأمور.

وبمتابعة غرانت وهو يستقصي الحقائق المحيطة بحياة الملك الخبيث، يُقْدِم القراء على مشاركته غيابياً الفرح الذي يشعر به وهو يكتشف أن ريتشارد كان طاغية أقل شناعة من ضحية الدعاية التي نشرها التودوريون، وهم السلالة الحاكمة التي على يديها تمت هزيمة قوات ريتشارد اليوركية. وتبيّن أن جميع الروايات «الموثوقة» تقريباً كانت نتيجة لرعاية من آل تودور، وهي رعاية تكاد ألاّ تكون رحيمة تجاه شخص الملك الهالك. وفي واقع الأمر، ليس لدينا أية شهادة معاصرة لريتشارد نفسه. ويجد غرانت وهو يستنطق هذه الوثائق كما لو كان يستنطق شاهداً في تحقيق جنائي، العديد من الثغرات في هذه الحجج. إنه يكتشف أنه متى وُجّهت تهمة ما يجري قبولها بلا أية مناقشة، إذا لم نقل أنه يجري تكرارها. وكان المؤرخون الذين جاؤوا بعد السير توماس مور قد قبلوا روايته باعتبارها غير قابلة للجدل، ولو أنه قد يكون استقى حقائقه من مصادر ثانوية، بل بكل تأكيد من جون مورتون، العدو اللدود للملك ريتشارد. إن مثل هذا الدليل سيُعدّ في قاعات محاكم اليوم دليلاً غير مقبول لأنه قول سماعي منقول.

ثمة نظرة عميقة عظيمة في كلمات إحدى الشخصيات في «ابنة الزمان»:

«أعطني بحثاً! فحقيقة أي شيء لا تقع بعد هذا العناء في رواية أحدهم لها. إنها تكمن في الحقائق الصغيرة كلها لذلك الزمان: إعلان في جريدة. مبيع منزل، سعر خاتم... فالتاريخ الحقيقي يُكتب في صور لم يقصد منها التأريخ. في حكايا غرف الملابس، ومصروفات الجيب الخاص؛ في الرسائل الشخصية وفي دفاتر العقارات. فإذا ما أصرّ أحدهم على أن السيدة هوسيت، على سبيل المثال، لم ترزق أبداً بطفل،

ووجدت في دفتر الحسابات مدخلاً يقول: «للولد الذي وُلد لزوجتي ليلة مايكل ماس: خمس ياردات من الشرائط الزرقاء وأربعة بنسات من فئة نصف بنس»، فمن المعقول جداً الاستنتاج بأن زوجتي قد رزقت بولد ليلة مايكل ماس»[1].

إن «حقائق الزمان الصغيرة تلك» ثمينة جداً - وهي غالباً ما تكون كل ما نملك لدراسة جماعات كالجماعة الإسماعيلية. إن مثل هذه الاكتشافات تُجبر المؤرخ على استقصاء الحالة من أجل التشكيك بصحة كل ما جاء قبلها. ولا يكفي في مثل هذه الحالة التقرير ببساطة أن السيدة هوسيت رُزقت بولد (كما يبرهن على ذلك ظاهرياً المدخل الموجود في دفتر الحسابات)؛ إذ علينا التفكير بسبب هذا الإصرار على أنها لم تُرزق بولد. قد نعثر على الجواب أو لا نعثر عليه. لكن، كان على المتحري عن الجواب كشف وثائق عرضية أخرى واستقصاء نفسيات كل المنخرطين في العملية، ومحاولة العثور على مزيد من المعلومات حول السيدة الفاضلة وحول أسرتها وحالة هذه الأسرة. ويصبح دليل وحيد - يبدو مضللاً بسبب خصوصيته الغريبة - مركزاً لشبكة تنتشر في كافة الاتجاهات.

المعلومات عن الإسماعيليين في أعقاب الهجمة المغولية متوزعة ومبعثرة. فلا نعلم عن وجود مصدر أولي واحد يتضمن رواية تاريخية متصلة عن هذه الجماعة في هذه الفترة. وما بقي في الغالب لا يتعدى إشارات يائسة وتلميحات مختصرة ومقاطع معبّرة في نطاق سلسلة من المصادر المُربكة في بعض الأحيان. إن ما نملكه من هذه البقايا - في صورتها التي وصلت إلينا - لقطات وفي بعض الأحيان كليبات من فيلم نضدت كلها في ألبومات شتى جرى توصيلها بعضها مع بعض في هيئة لغات من خليط متنوع. جملة وحيدة في كتاب من القرن الرابع عشر لجغرافي دمشقي تخبرنا أن الإسماعيلية كانت لا تزال باقية في مصر، وقصيدة شعرية سيرايكية تبشّر بقدوم الإمام إلى مُلتان، وكتاب رحلة لرحالة مغربي يذكر قلاع الإسماعيليين في سورية، ومجلد لاتيني لرحالة دومينيكاني يكتب عن الأراضي المقدسة إلى الملك الصليبي فيليب السادس ملك فرنسا، ورسالة موجهة إلى ابن تيمورلنك تنصحه بتجنيب مملكته من هذه الجماعة، ونقوش على شواهد قبور، ومقطوعة نص ترمي إلى احتواء كلمات إمام إسماعيلي في مخطوطة فارسية ذات تسمية خاطئة - إن ذلك كله يُشكّل، هو

ومصادر شبيهة به، الأسس التي يقوم عليها بحثنا. وبينما تبدو المهمة مثيرة للخوف، إلا أن غربلة حذرة للمعلومات وتجميعها وتفحّصاً دقيقاً للصور التي تنتج عنها تسمح لنا برؤية تخطيطات بعينها تظهر بصورة متكررة؛ ألوان بعينها توحي بالموضوعات؛ ظلالات بعينها تسمح لنا بالحديث عن الاستمرارية والتغيير. وفيما يبدو من العبث محاولة بناء رواية تاريخية مستدامة لهذه القرون من خلال ما هو متوفر لدينا من مصادر، إلا أنه من الممكن جمع بقايا ما تم حفظه من هذه الفترة بعضها مع بعض ورؤية خطوط عريضة لرواية متصلة وساحرة.

ويعرض ما بقي من هذا الفصل بعضاً من المصادر البارزة المستخدمة في كتابة «الإسماعيليون في العصور الوسطى». إنه – وكما كانت الحال – دعوة لاستحضار الشهود الأكثر أهمية إلى الشهادة في محكمة التاريخ. قد يكون بعض الشهود أكثر مصداقية من آخرين بخصوص نقاط بعينها، لكن أقل مصداقية بخصوص أخرى. لكل وجهة نظر نقاط قوة ونقاط ضعف خاصة بها. في حالات كثيرة، قد لا يتوفر سوى شاهد وحيد لحادثة محددة – وفي أحيان كثيرة يكون شاهداً عاش بعد قرون من الحادثة، أو إنّ شهادته مرّت عبر سلسلة غير موثوقة من الرواة. ومن سوء الحظ أننا مجبرون على الاعتماد بحذر على مثل هذه الشهادة حتى يأتي الوقت الذي يظهر فيه إلى النور شاهد أكثر مصداقية، إذا ما قدّر لمثل هذا الشخص الظهور على الإطلاق. إن مناقشة هذه المصادر هي معلومات أساسية بالنسبة للأكاديمي المتخصص لأنها تكشف بصورة موجزة عن مصدر الأدلة الواردة في هذا الكتاب. إلاّ أنّ مزيداً من المعلومات عن ذلك وعن مواد أخرى مستخدمة سوف ترد في نصوص الفصول أيضاً. قد يكون التشبيه التالي مفيداً للقارئ العابر. فإذا ما كنت من صنف الشخص الذي يشاهد فيلماً ثم يتشوق ليقرأ عن أصحاب الفضل فيه لمعرفة من فعل ماذا وكيف تمت تركيبة الفيلم، فإنك ستخصص قراءة مدققة لهذا الفصل؛ أما إذا كنت قد حزمت أمتعتك عند هذه النقطة، فإنك قد ترغب بتصفّح هذا الفصل على وجه السرعة حالياً، وتقف طويلاً قليلاً بما يكفي لقراءة الفقرة الختامية. وبإمكانك العودة إلى ذلك دائماً متى تشاء.

تتضمن المصادر غير الإسماعيلية لهذه الفترة من الزمن تواريخ عالمية ومحلية ورسائل جغرافية وكتب الرحلات وتراجم الحكماء والشعراء (كتب التذكرة) والأعمال الجدلية. أما المصادر الإسماعيلية فتتضمّن أعمال الأئمة التي تميل لأن تكون ذات

طبيعة فلسفية أو تعليمية أو صوفية والشعر الذي يمثل دوراً بارزاً في نصوص هذه الفترة وأعمالاً أنتجها أفراد من الدعوة - بما في ذلك بعض الرسائل عن الفكر الإسماعيلي - والأدلة المستخلصة من النقوش، بل حتى التعليقات الواردة في الحواشي والهوامش لبعض المخطوطات. وفيما يتعلق بنسبة التأليف فقد اعتمدنا عموماً تلك التي وردت في النصوص المستخدمة، لأنّ الدراسة المفصّلة لهذه المسألة غير ممكنة حالياً. أما المصادر الثانوية فتغلب عليها النصوص المحققة والترجمات ومقالات فلاديمير إيفانوف. غير أنّ تقدماً حديث العهد قد تحقق على أيدي باحثين كتبوا بكلٍّ من اللغات الأوروبية والشرقية.

التاريخ يكتبه الظافرون

جاءت أول رواية عن الفترة التي أعقبت سقوط المركز الإسماعيلي في ألموت مباشرة من عطا ملك الجويني الذي كان شاهد عيان وموظفاً عند المغول، ما جعله لاعباً أساسياً في الأحداث. ولذلك، تعدّ شهادته في كتابه «تاريخ فاتح العالم» ذات أهمية خاصة[٢]. وقد خصص الجزء الثالث من هذا الكتاب، وهو الذي انتهى من كتابته سنة ٦٥٨/ ١٢٦٠، أي بعد أربع سنوات فقط من تدمير ألموت، لتاريخ الإسماعيليين بصورة أساسية. وباعتباره موظفاً مغولياً، فقد كان في موضع يؤهله للوصول إلى معلومات دقيقة؛ لكن وللاعتبار ذاته، فقد لوّنت المصالح التحزّبية عمله. وما هو الأكثر أهمية بالنسبة لغرضنا ليس كونه حضر ما جرى في تلك الأيام المصيرية الأخيرة قبل مذبحة الإسماعيليين فحسب، بل لأنه قام بتفقّد المكتبة الإسماعيلية الشهيرة لألموت، واستقى انتقائياً من كتب وجدها فيها لكتابة كتابه الخاص قبل إيداع مصادره وبقية محتويات المكتبة لألسنة اللهب. وأكّد لنا ويليام أوف روبروك، الأخ الفرنسيسكاني في بلاط الملك لويس التاسع ملك فرنسا شهادة الجويني بأن حملة إبادة كانت قد خُطِطَت، حيث إن الخان الأعظم كان قد بعث بأخيه هولاكو إلى أراضي الإسماعيليين و«أمره بأن يقتلهم جميعاً»[٣]. وثمة كتاب لاتيني آخر تضمن معلومات أساسية ذات فائدة. ففي سنة ١٣٣٢، قُدّمت رسالة بعنوان Directorium ad Passagium Fasciendum، كتبها ويليام آدم على الأرجح إلى الملك فيليب السادس من فالوا تتضمن نصيحة في كيفية الإعداد لحملة صليبية[٤]. وقد احتوى الكتاب معلومات هامة عن الإسماعيليين.

وكتب منهاج سراج جوزجاني - المؤرخ الأسبق لسلطنة دلهي - كتابه «طبقات ناصري» في الوقت نفسه الذي كان فيه الجويني يكتب كتابه، «تاريخ فاتح العالم». غير أن جوزجاني كان، بالمقابلة مع الجويني، رجلاً مسناً بحلول ذلك الوقت، إذ سبق له أن شهد فظائع غزوات جنكيز خان قبل ذلك بعقود. وبما أنه كان يكتب في الهند الآمنة، فإنه لم يكن مجبراً على المواربة في ما يتعلق بالخراب الذي أحدثه المغول كما فعل معاصره الأحدث سناً. وتُعدّ شهادته بشأن النشاطات السياسية للإسماعيليين في الهند ذات فائدة خاصة[٥].

ولحق بالجويني وجوزجاني رشيد الدين، الذي ربما كان أعظم مؤرخي تلك الفترة. فقد كان واحداً من كبار وزراء الإيلخانيين - الأحفاد المغول لهولاكو خان - ورجلاً فطناً متعدد المواهب حيث برع في حقول تراوحت من الطب إلى علم الكلام. وما كلّفه أحد بكتابة تاريخه العام، **جامع التواريخ** سوى غازان خان، الحفيد الأكبر لهولاكو خان[٦]. وطلب أولجيتو، شقيق غازان وخليفته، من رشيد الدين توسيع عمله بإضافة تواريخ الشعوب التي تعامل معها المغول، بما في ذلك الإسماعيليون. وقد انتهى من كتابة هذه النسخة الموسعة سنة ٧١٠/ ١٣١٠. وفيما سار رشيد الدين بوضوح على خطى رواية الجويني الأساسية حول إسماعيلية ألموت (مع أنه حذف الكثير من القدح والسباب على الرغم من النشاطات العسكرية لراعيه ضد هذه الجماعة)، إلا أنه يظهر وصوله المباشر إلى مصادر أصلية أخرى - إسماعيلية وغير إسماعيلية - ومن هنا فقد أضاف تفاصيل هامة نفتقدها في كتاب الجويني، وزوّدنا من حين لآخر بشهادة هامة مختلفة وكاشفة[٧].

ولدينا، في تعاقب مباشر لهؤلاء المؤرخين، حمد الله مستوفي الذي كان مديراً مالياً في بلده الأم قزوين وكرّس كتابه، «تاريخ غوزيدا» (صفوة التاريخ) - انتهى منه سنة ٧٣٠/ ١٣٣٠ - لابن رشيد الدين وخليفته غياث الدين محمد[٨]. ويتبع هذا العمل نهج الروايات العامة للمؤلفين الذين سبقوه في الوقت الذي أضاف فيه بعض المواد الفريدة عن أزمنة المؤلف الخاصة. ومع أن الباحثين الأوائل استخدموا هذا المصدر لتتبُّع تاريخ النزاريّين، إلا أنّ رسالة المؤلف نفسه الجغرافية الموسومة بـ«نزهة القلوب» التي احتوت إشارات إلى النزاريين من فترة ما بعد ألموت، تبدو وكأنها لم تلفت الانتباه عموماً[٩]. وقد صُنّفت الرسالة الأخيرة سنة ٧٤٠/ ١٣٤٠، وهي تقدم بالتالي شهادة معاصرة قيّمة. كما أنتج المؤلف كتاباً تاريخياً منظوماً بعنوان «ظفر نامة»

- أي (كتاب الانتصار) - انتهى منه سنة ٧٣٥/ ١٣٣٥، حاول فيه تقليد أسلوب الفردوسي في ملحمته الخالدة شاه نامه (كتاب الملوك). والكتاب الأخير مصدر هام للفترة الإيلخانية المتأخرة، وكذلك لبعض أنشطة أولجيتو خان في مناطق الإسماعيليين في جيلان. لكن، ولأنه بقي في هيئة مخطوط حتى فترة قريبة العهد، فقد أهمله المؤرخون العصريون عموماً[١٠]. ومن المصادر الأخرى المفيدة لهذه المنطقة التكملة التي كتبها حافظ أبرو (ت ٨٣٣/ ١٤٣٠) لكتاب رشيد الدين «جامع التواريخ»[١١] وكتاب تاريخ أولجيتو لأبي القاسم كاشاني[١٢]. وسبق هذه المصادر بفترة قصيرة كتاب تاريخ هرات (الذي ربما كُتب حوالى ٧٢٢/ ١٣٢٢، أي بعد قرن تماماً من التدمير الكامل لهرات على أيدي المغول)، وهو من تأليف سيف الهروي، شاعر هذه المدينة ومؤرخها إبان الفترة المغولية[١٣]. ونجد عند هذا المؤلف بعض الإشارات العرضية إلى الإسماعيليين من الفترة التي أعقبت سقوط ألموت مباشرة. وكذلك، قدّم فصيح الدين الخوافي، ربيب التيموريين في هرات في النصف الأول من القرن التاسع/ الخامس عشر، بعض التفاصيل الهامة عن النزاريين من فترة ما بعد ألموت في كتابه التاريخي والتراجمي المشهور بـ«مجمل فصيح»[١٤]. أما في ما يتعلق بالنواحي الواقعة في الضواحي المباشرة لألموت، فإننا نجد معلومات إضافية في كتب تاريخ إقليمية تلت المصادر السالفة الذكر مثل تاريخ جيلان والديلم لزاهر الدين مرعشي (ت حوالى ٨٩٤/ ١٣٨٩)، وهو موظف رفيع عند حكام لهيجان الذين خدموا في جيش جيلان في عدد من العمليات الحربية في مزندران[١٥]. ومع أن هذا المؤلف كان معادياً للجماعة [الإسماعيلية]، إلا أنه قدم معلومات فريدة عن بقايا الإسماعيليين في المنطقة الجبلية لجيلان. وفي الحقيقة، فقد خصص قسماً من كتابه لتاريخ الإسماعيليين وعقائدهم. ومن سوء التقادير أن هذا القسم بالذات هو المفقود من المخطوطة الوحيدة الباقية من هذا العمل[١٦]. ولدينا أيضاً تاريخ مزندران الذي كتبه الملا شيخ علي جيلاني عام ١٠٤٤/ ١٦٣٤ ويتضمن روايات عن نشاطات الإسماعيليين في تلك المنطقة[١٧]. ويُعدّ كتاب نصائح لشاهروخ واحداً من أكثر المصادر الهامة عن إسماعيلية قوهستان. ولا يزال هذا العمل الذي كتبه جلال قائيني هراتي من القرن الرابع عشر أو الخامس عشر، والعدو اللدود للإسماعيليين، مُضمّناً في مخطوط لم يُنشر بعد في المكتبة الإمبراطورية في فيينا[١٨].

وفي ما يتعلق بالمناطق الواقعة خارج إيران، لدينا بعض الملاحظات الهامة على

القلاع الإسماعيلية في سورية محفوظة في كتاب **الرحلة** للرحالة المراكشي المشهور ابن بطوطة الذي أتمَّهُ سنة ٧٥٦/ ١٣٥٧[١٩]. كما نجد بعض التفاصيل المدهشة عن بقايا الإسماعيليين في مصر عند شمس الدين الدمشقي (٧٢٧/ ١٣٢٧) في كتاب لوصف الكون بعنوان **نخبة الدهر في عجائب البر والبحر**[٢٠]. وتضمنت رواية الشيخ عبد الحق دهلوي (ت ١٠٥٢/ ١٦٤٢) عن شيوخ المسلمين في الهند، **أخبار الأخيار**، بشكل مشابه، معلومات عن العالم الإسماعيلي الهام البير حسن كبير الدين. (٢١) ونوقشت حياة مشايخ الإسماعيليين من شبه القارة الهندية بصورة إضافية في مصدر متأخر - **منازل الأقطاب وبساتين الأحباب** - للقاضي رحمة الله بن غلام مصطفى من أحمد أباد، حيث انتهى منه بعد سنة ١٢٣٧/ ١٨٢٢ بفترة قصيرة[٢٢]. أخيراً، تجدر الإشارة إلى كتاب **عيون الأخبار** للداعي الطيبي إدريس عماد الدين (ت ٨٧٢/ ١٤٦٨)، وهو الذي يؤرخ لإخوته في الدين من النزاريين وظهر بصورة غير متوقعة إبان تلك الفترة[٢٣].

وتتوفر لدينا معلومات عن هجمات تيمورلنك على الإسماعيليين في مزندران وأنجودان في وقت متأخر من القرن الثامن/ الرابع عشر، دوّنتها أقلام أربعة مؤلفين هم نظام الدين شامي وشرف الدين يزدي وميرخوند وخوند أمير. وكان أول هؤلاء من أكثر مؤرخي حملات تيمورلنك أهمية وواحداً من أفراد الحاشية الملكية. وكان القائد الباسل نفسه قد عيّنه ليدوّن انتصاراته. وجرى تقديم كتابه **ظفر نامه** إلى تيمورلنك سنة ٨٠٦/ ١٤٠٤[٢٤]. وبعد ذلك بفترة وجيزة ظهر كتاب آخر يحمل العنوان نفسه من تأليف شرف الدين علي يزدي (ت ٨٥٨/ ١٤٥٤) - الشخصية الأدبية المحترمة[٢٥]. وكتب المؤلف الثالث، محمد بن خوندشاه بن محمود، المعروف أكثر بميرخوند (ت ٩٠٣/ ١٤٩٨)، تاريخاً عالمياً مشهوراً بعنوان **روضة الصفاء**[٢٦]. واستمر حفيده خوند أمير في العيش في إيران لبعض الوقت بعد الثورة الصفوية وقبل الانتقال إلى الهند، وكتب كتاباً بعنوان **حبيب السير**[٢٧]. أما اسكندر بيك منشي (ت حوالى ١٠٤٢/ ١٦٣٢)، فكتب واحداً من أعظم كتب التأريخ الفارسية بعنوان «تاريخ العالم العباسي»[٢٨]. ويرد في حديثه عن شعراء فترة حكم طهماسب اسم داعية أنجوداني يقرب من «داعي أنجوداني» وشقيقه ملك طيفور على أنهما داعيتان إسماعيليان كما يبدو.

واجتذبت بعض الشخصيات الإسماعيلية انتباه مؤلفي كتب الشعر والتذكرة ممن

نادراً ما أدركو الارتباط الديني لهذه الشخصيات. وكان أحد هؤلاء المؤلفين - دولت شاه - على صلة وثيقة بالتيموريين، حيث كان والده أحد أفراد البلاط المقرّبين من ابن تيمورلنك السلطان شاه روخ. وكان دولت شاه قد انتهى من كتابه **تذكرة الشعراء** قبيل وفاته سنة ٨٩٢/ ١٤٨٧ بفترة قصيرة[٢٩]. ويسير على الخط نفسه كتاب **تحفة سام** الذي كتبه الابن الثالث للملك الصفوي شاه إسماعيل الأول أبي نصر سام ميرزا (ت ٩٧٤/ ١٥٦٧)[٣٠]. وكان قد انتهى منه بحلول سنة ٩٦٨/ ١٥٦١ ويحتوي ٧١٤ ترجمة مختصرة لشعراء ظهروا منذ مجيء والده إلى السلطة. وكذلك، كتب العلاّمة الشيعي القاضي نور الله شوشتري كتاباً لتراجم كبار رجالات الشيعة منذ بداية الإسلام وحتى ظهور الصفويين تحت عنوان «مجالس المؤمنين»[٣١] وقد تضمّن ترجمات لعدد قليل من الإسماعيليين. أخيراً، لدينا لطف علي بيك، المعروف على نحو أفضل باسمه المستعار آذر. وكان صعوده إلى سلّم الشهرة بسبب كتابه الضخم **معبد النار** الذي انتهى منه قبل وفاته سنة ١١٩٥/ ١٧٨١ بوقت قصير[٣٢].

سؤال أهل البيت

جرى استخدام عدد من المصادر النزارية أيضاً في إعادة هيكلة هذه الفترة من التاريخ والفكر الإسماعيليين، حيث إن بعضها لم يرجع إليه الأكاديميون أبداً. وتضم هذه المصادر نصوصاً لأئمة هذه الفترة، بما في ذلك نص يعود إلى القرن السابع/ الثالث عشر على الأرجح بعنوان «ألفاظ غوهربار» (ألفاظ الدر المنثور)[٣٣]، واقتباس بلا عنوان ربما يُنسب إلى الإمام شمس الدين محمد (ت حوالى ٧١٠/ ١٣١٠)[٣٤]، و**هفت نقطة** (الحكم السبعة)، و**رسالة الحزن** للإمام إسلام شاه، الذي من الممكن أن يكون الأول من بين ثلاثة أئمة يحملون الاسم نفسه[٣٥]؛ و**بنج سوخن** (الأحاديث الخمسة) للإمام عبد السلام، وهو الذي عرّفه إيفانوف بأنه الثالث الذي يحمل هذا الاسم[٣٦]؛ ومرسوم موجه إلى إسماعيلية بدخشان وكابول[٣٧] و«قصيدة»[٣٨]، وكلاهما يعودان للإمام عبد السلام الثالث؛ وعمل تعليمي بعنوان **بنديات جوانمردي** (**وصايا للرجل الحقيقي**) للإمام مستنصر بالله، الذي ربما كان الثاني من إمامين حملا الاسم نفسه وعاشا في أنجودان[٣٩]؛ وأشعار ورسالة بلا عنوان عن الأهمية الرمزية للحروف من قبل مستنصر بالله الثاني الأنجوداني المعروف أيضاً بغريب ميرزا[٤٠].

ولدينا، بالإضافة إلى كتابات الأئمة، تصنيفات متنوعة لشعراء إسماعيليين من فارس، وغالبيتهم كانوا مجهولين سابقاً. فإلى جانب نزاري قوهستاني (ت حوالى ٧٢٠/ ١٣٢٠)[٤١]، لدينا عبد الله أنصاري وداعي أنجوداني وابن حسام خوسفي وحسين، وزماني ودرويش، وجميعهم ازدهروا في القرن الخامس عشر. وثمة بعض الأعمال الشعرية المغفلة ذات الأهمية التاريخية إلى جانب كتاب منير معنون اختصاراً بـ**الفصول السبعة** (هفت باب) لمتسجيب إسماعيلي يدعى «بوإسحق قوهستاني»[٤٢]. وتُشكل الأدعية المتنوعة والتصنيفات الشعرية المعروفة باسم «الجنان» - وهي التي تُنسب إلى دعاة الإسماعيليين العظام في جنوب آسيا كالبير (الشيخ) شمس والبير صدر الدين والبير حسن كبير الدين وسيد إسلام شاه وسيد نور محمد شاه، من بين آخرين - مصادر ذات أهمية مساوية، كما هي الحال مع القصيدة «التائية» لعامر بن عامر الشاعر الإسماعيلي السوري (ت بعد ٧٠٠/ ١٣٠٠)[٤٣]، والقصيدة «الشافية»[٤٤] المتنازع على تأليفها. وتجدر الإشارة كذلك إلى **رسالة الصراط المستقيم** المغفلة والتي يعود تاريخها مبدئياً إلى القرن الرابع عشر أو الخامس عشر[٤٥]؛ وإلى أثر أدبي قليل الشأن بعنوان **معرفة الخالق** للشاعر قاسم توشتري (أو تورشيزي)[٤٦]؛ وإلى حوارية مغفلة من القرن الخامس عشر بين مأذون إسماعيلي ومستجيب بعنوان **رسالة المناظرة**[٤٧]؛ وإلى **تحفة الناظرين أو صحيفة الناظرين**، المعروفة أيضاً باسم **سي وشيش صحيفة** (ست وثلاثون صحيفة) لمؤلف من منتصف القرن الخامس عشر يدعى سيد سوهراب ولي بدخشاني[٤٨] وإلى **رسالة شرح المراتب** المغفلة التي لا نستطيع تحديد تاريخها بدقة لكن أفكارها تعكس أفكاراً لأعمال أخرى كُتبت خلال هذه الفترة[٤٩]؛ وإلى رسالة مغفلة أخرى بعنوان **هداية الطالبين** كُتبت قبل ٩١٥/ ١٥٠٩؛ وكتاب **سلم الصعود إلى دار الخلود** لشهاب الدين أبي فراس[٥٠]. واشتملت بعض أعمال المؤلف خيرخواه هراتي من القرن السادس عشر على معلومات عن الفترة التي ندرسها[٥١]، كما هي الحال مع كتاب **فصل در بيان شيناخت إمام** (فصل في معرفة الإمام)[٥٢] **وكلام بير**[٥٣] الذي نُسب تقليدياً إلى ناصر خسرو، لكنه في الواقع شرح لرسالة بوإسحق المذكورة أعلاه. وقد نسب إيفانوف كلا العملين إلى قلم خيرخواه، لكن هذا الحكم ليس مؤكداً. وغالباً ما ألقت أعمال مؤلفين كتبوا في أزمنة الفاطميين وألموت، إضافة إلى أولئك الذين كتبوا بعد الفترة قيد الدراسة، بضوء ساطع على مسائل تتعلق بالفكر والعقيدة. ولذلك، كانت

كتابات أبي حاتم الرازي (ت ٣٢٢/ ٩٣٤) وجعفر بن منصور اليمن (ت حوالى ٣٤٦/ ٩٥٧) وأبي يعقوب السجستاني (ت بعد ٣٦١/ ٩٧١) والقاضي النعمان (ت ٣٦٣/ ٩٧٤) وحميد الدين الكرماني (ت بعد ٤١١/ ١٠٢٠) وأبي القاسم المليجي (عاش في القرن الخامس/ الحادي عشر) وناصر خسرو (ت بعد ٤٦٢/ ١٠٧٠) والمؤيد في الدين الشيرازي (ت ٤٧٠/ ١٠٧٨) ونصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢/ ١٢٧٤) وصلاح الدين حسن محمود الكاتب (عاش في القرن السابع/ الثالث عشر) - من بين آخرين - كانت قد تمت العودة إليها بحرية لاستكمال وتوضيح وشرح العديد من المفاهيم التي تضمنتها أعمال إسماعيلية كُتبت في الفترة ما بين سقوط ألموت وقيام الدولة الصفوية.

كان فلاديمير إيفانوف قد بذل جهوداً عظيمة - مع أنها لم تكن مثمرة - للحصول على نُسخة من كتاب **ناثر الدرر** الذي توقّع أن يكون الكتاب الموازي المنحول لكتاب ناصر خسرو **سفر نامه** (أو الرحلات)، وفيه وصف لرحلاته إلى الشرق. أما الحقيقة، فإنه رسالة منثورة ومنظومة في آن معاً من تأليف شخص يدعى كوشك بدخشاني من القرن التاسع عشر، وتتضمن مقداراً عظيماً من المعلومات المستقاة انتقائياً من مصادر شفوية كما يبدو، وتدور حول نشاطات الدعوة الإسماعيلية زمن المؤلف وما سبقه[٥٤]. وبالإضافة إلى ذلك، ثمة أدلة نقشية ذات أهمية رائعة في تحديد تواريخ عدد من شخصيات هذه الفترة[٥٥]. كما توجد كتابات متأخرة كثيرة لإسماعيليين أو لأفراد ارتبطوا بالجماعة الإسماعيلية بشكل وثيق، ولها قيمتها خصوصاً لأنه كان لمؤلفيها وصول إلى تراث مكتوب وشفوي لم يكن ليتوفر لدينا لولا ذلك. وتتضمن هذه المجموعة كتاب **الخطابات العالية** للبير شهاب الدين شاه الحسيني (ت ١٣٠٢/ ١٨٨٤)[٥٦] و**الآثار المحمدية** لمحمد تقي بن علي رضا بن زين العابدين محلاتي (ت حوالى ١٩٠٠)[٥٧] و**هداية المؤمنين الطالبين** لمحمد بن زين العابدين فدائي خراساني (ت ١٣٤٢/ ١٩٢٣) والنسخة المطبوعة من الكتاب الأخير محدّثة من قبل شخص يدعى موسى خان بن محمد خان خراساني (ت ١٩٣٧) وجميع هذه المصادر مكتوبة بالفارسية[٥٨]. والكتاب الأخير من هذه المجموعة مترجم أيضاً إلى السندية بالخط الخوجكي من قبل شخص يدعى عبد الرسول سليمناني من كراتشي[٥٩]. وحاشية خاتمة الكتاب الموجودة في نهايته هي من صنف ما نجده في المخطوطات الخوجكية وفي التنويه بمزايا العمل. وقد كتب

المترجم، الذي كان هو الناسخ أيضاً:

> «بأيدٍ مضمومة، يقف العبد الشقي وذرة التراب على قدمي الجماعات، عبد الرسول سليمناني، متضرعاً في حضرة المولى كي يرحمه [القراء] ويصححوا أية خطيئة قد يجدونها أثناء قراءتهم له. وأستميح الجماعات العذر على أخطائي متوسلاً إلى الإمام والبير كي يغفرا لي. بعون الإمام والبير، وبنعمة إمام الزمان، أكملت نسخ هذا الكتاب، هداية الطالبين، يوم الأحد، الثاني والعشرين من شهر شروان، ١٩٦٠ (من حقبة فيكراما سامفات). يا مولانا! أنت سندي وأضع فيك أملي. أتوسل إلى كل من يقرأ هذا الكتاب أن يتذكر هذا العبد الخاطئ في صلواته»[٦٠].

ويتضمن كتاب آخر لفدائي خراساني بعنوان **دانيش أهل بينيش** (أو حكمة لأهل البصيرة) بعض الركائز من المعلومات التاريخية المفيدة[٦١]. ومن سوء الحظ أنه لا يوجد إلا في صورته المخطوطة، ولم يتيسّر لي الوصول إليه. ومما هو جدير بإشارة خاصة في اللغة الكوجراتية، كتاب **النور المبين**، بطبعاته المتعددة والمترجم إلى اللغة الأوردية من تأليف علي ماماد جان ماماد شونارا[٦٢]؛ ومرآة **إسماعيلية** لماستار هشام بُغا[٦٣]؛ و**أخبار الخوجا** لساتشدينا نانجياني[٦٤]؛ و**تاريخ الخوجا** لجعفر باي رحمة الله[٦٥]. أما في الأوردية، فتجدر الإشارة إلى **بستان شمس**[٦٦] (غولزار شمس).

من خلال تصفح هذه المصادر، سرعان ما يتبين لنا أن المهمة تشابه بطرق متعددة مهمة المفتش آلان غرانت في قصة جوزفين تاي، **ابنة الزمان**. وعنوان الرواية مشتق من مثل مشهور أصبح مثلاً شعبياً على يدي فرانسيس بيكون، لكنه يعود بتاريخه إلى المؤلف اللاتيني أولوس جيليوس من القرن الثاني على الأقل. ففي العمل الوحيد الباقي له، **ليالي أتيكا**، التي تستمد اسمها من ليالي الشتاء الطويلة التي قضاها في أتيكا، يستذكر المؤلف أبياتاً شعرية «لشاعر قديم لا أستطيع تذكر اسمه الآن». وهذه كانت الكلمات الخالدة Veritas temporis filia – «الحقيقة هي ابنة الزمان.» لكن إذا ما كانت هذه هي الحالة بالفعل، فسيكون من الملائم ملاحظة أن الزمان بحد ذاته لا يمكن أن يولّد مثل هذه النبتة. والحقيقة أنه كلما مر المزيد من الوقت، قلّت فرصة اكتشاف الحقيقة. فالسجلّات تضيع والذاكرة تخبو والمصادر تختفي. ومع حصول ذلك، يصبح الزمان عقيماً أو ربما تولد الحقيقة ميتة. ويحتاج الزمان إلى

رعاية الباحث اللطيفة من أجل ضمان ولادة ناجحة. وهذا في الواقع هو النداء للباحثين. إن تحمّل آلام الاستعادة والدراسة لما بقي من آثار الماضي هو شيء ضروري في المطلق. وهذا، في الحقيقة، هو الرغبة والفرح بذلك الجزء من المؤسسة الجليلة المعروفة باسم أكاديمية. وكما كانت جوان كيبلر ستقول معبرة عن مشاعر الكثيرين، "Temporis filia veritas; cui me obstetricari non pudet".

«الحقيقة هي ابنة الزمان، وأنا أحس بالخجل من كوني قابلتها القانونية [الداية]»

حواشي الفصل الأول

١. انظر: جوزفين تاي، ابنة الزمان، طبعة جديدة (نيويورك، ١٩٧٠)، ص ٨٤- ٨٥.

٢. جويني، تاريخ فاتح العالم، تر. بويل (كمبردج، ١٩٥٨)؛ تح. قزويني (ليدن، ١٩١٢).

٣. ذكرها دفتري في الإسماعيليون، ص ٨ - ٩.

٤. انظر: Adae, *Directorium ad passagium faciendum*, in RHC *Documents Arméniens*, vol. 2 (Paris, 1869 - 1906), pp. 496 - 497.

٥. جوزجاني، طبقات ناصري، تر. Raverty (لندن، ١٨٨١ - ١٨٩٩)؛ وتح. حبيبي (كابول، ١٩٦٣ - ١٩٦٤). عن هذا المؤلف، انظر مقالة بزمي أنصاري في الموسوعة الإسلامية، ط٢ م٢، بعنوان «الجوزجاني».

٦. رشيد الدين، جامع التواريخ، تر. Thackeston، ٣ مجلدات (كمبردج، ١٩٨٨)؛ وتح. كريمي. (طهران، ١٩٥٩).

٧. مصدر ثالث من فترة ما بعد تدمير ألموت هو زبدة التواريخ للكاشاني (ت حوالى ٧٣٨/ ١٣٣٧)، وهو مؤرخ شيعي من فارس عمل في الإدارة الإيلخانية. ورواياته قريبة من روايات رشيد الدين. انظر: كاشاني، زبدة التواريخ، تح. دانشبزوه، ط٢ (طهران، ١٩٨٧).

٨. قزويني، تاريخ غيزيده (أو التاريخ المنتقي)، تح. براون (ليدن، ١٩١٠-١٩١٣).

٩. قزويني، نزهة القلوب، تح. وتر. لوسترانج (ليدن، ١٩١٥-١٩١٩).

١٠. مخطوط المكتبة البريطانية or ٢٨٣٣، الورقات ٧١٢-٧٥ - ٧١٧ ro -؛ قزويني، ظفر نامه، تح. بورجوادي وراستيفار، مجلدان (طهران، ١٩٩٩). وتُرجم الكتاب في رسالة دكتوراه بجامعة مانشستر، ١٩٨٣، م٣، ص ٥٦٧-٥٨٧. وعن غزو الإيلخان أولجيتو لجيلان انظر Melville في كتاب: *The Mongol Empire and its Legacy*، من تحقيق Amitai-Preiss و Morgan (ليدن، ١٩٩٩)، ص ٧٥؛ ومقالة تقييم لظفر نامة في كتاب *Iran and Iranian Studies: Essays in Honor of Iraj afshar*, ed. Islami (Princeton, 1997), pp. 1 -12; مقالة «ظفر نامة وشاهنامه لمستوفي» في مجلة Iranshinasi 7، رقم ٤ (١٩٩٦)، ص ٧٥٢- ٧٦١.

١١. حافظ أبرو، ذيل جامع التواريخ (طهران، ١٩٣٨).

١٢. كاشاني، تاريخ أولجيتو، تح. Hambly (طهران، ١٩٦٩) ولا سيما الصفحات ٥٥ - ٧٣.

١٣. سيف بن محمد بن يعقوب، تاريخ نامه هرات، تح. صدّيقي (كلكتا، ١٩٤٤).

١٤. فصيح خوافي، مجموع فصيح، تح. فرّوخ، مجلدان (مشهد، ١٩٦٠ - ١٩٦١).

١٥. مرعشي، تاريخ جيلان وديلمستان، تح. Rabino (رشت، ١٩١٢)؛ وتح. Sutuda (طهران، ١٩٦٨).

١٦. انظر مقالة Rabino عن السلالات المحلية في جيلان والديلم في مجلة JA (المجلة الآسيوية) ٢٣٧ (١٩٤٩)، ص ٣١٤.

١٧. جيلاني، تاريخ مزندران، تح. Sutuda (طهران، ١٩٧٣).

١٨. انظر مقالة قائيني، «نصائح لشاه روخ» في: Osterreichische National biblio thek, Monastic Microfilm project No 22 249, University Microfilms, Codex vindobonensis Palatinus, A.F. 112 (Flugel, 1858) (Vienna, 1970).

١٩. ابن بطوطة، **الرحلة**، تر. Gibb، ٤ مجلدات (كمبردج، ١٩٧١)؛ وتر. Defremery إلى الفرنسية (باريس، ١٨٥٣ - ١٨٥٩).

٢٠. الدمشقي، **نخبة الدهر في عجائب البر والبحر** (كوبنهاجن، ١٨٧٤)؛ وتح. Mehren مع تر. إلى الفرنسية (سان بطرسبورغ، ١٨٦٦).

٢١. دهلوي، **أخبار الأخيار في أسرار الأبرار** (دلهي، ١٨٩١).

٢٢. الاقتباس من إيفانوف في مقالته عن «فرقة الإمام شاهية في كجرات» في مجلة JBBRAS ١٢ (١٩٣٦).

٢٣. إدريس، **عيون الأخبار**، الجزء السابع تحقيق وتر. P. Walker (لندن، ٢٠٠٢).

٢٤. شامي، **ظفر نامة**، تح. وتر. Tauer (براغ، ١٩٣٧-١٩٥٦).

٢٥. يزدي، **ظفر نامة**، تح. عباسي (طهران، ١٩٥٧)؛ ونشر دلهي، ١٩٧٢.

٢٦. ميرخوند، **روضة الصفاء**، ١٠ مجلدات (طهران، ١٩٥٩-١٩٦٠).

٢٧. خواندمير، **حبيب السير**، تح. همائي (طهران، ١٩٥٤)؛ وتح. وتر. Thackeston (كمبردج، ١٩٩٤).

٢٨. تركمان، **تاريخ الإمارة العباسية**، مجلدان (طهران، ١٩٧١)؛ و (طهران، ١٨٩٧).

٢٩. دولت شاه، **تذكرة الشعراء**، تح. Browne (لندن، ١٩٠١).

٣٠. سام ميرزا، **التحفة السامية**، تح. همايون فروخ (طهران، لا. ت).

٣١. شوشتري، **مجالس المؤمنين** (طهران، ١٨٨٢)، و (طهران، ١٩٥٥ - ١٩٥٧).

٣٢. آذر، **آتشكده**، تح. ناصري (طهران، ١٩٥٨ - ١٩٥٩).

٣٣. محمد زاردوز، **ألفاظ غوهربار ودرنثار** مخطوط فارسي بلا رقم في معهد الدراسات الإسماعيلية (لندن)؛ شمس الدين محمد، **ألفاظ غوهربار** مخطوط فارسي برقم ١٥٠٩٢ في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية (لندن)؛ شمس الدين محمد، **غوهربار** - ١٥٠٧١ شمس الدين محمد، «غوهربار ١٥٠٧٧».

٣٤. شمس الدين محمد، مخطوط فارسي بلا عنوان، وتحت رقم ٨١٤ في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية (لندن، ١٨٩٥)، ١٠٥.

٣٥. إسلام شاه، هفت نقطة (أو الأمثال السبعة)، مخطوط فارسي تحت رقم ٤٣ (لندن)؛ ومنشور أيضاً في كتاب، **كتاب المستطاب - هفت باب الداعي بوإسحق**، تح. Beg (جيلجيت، باكستان، ١٩٦٢).

٣٦. [الإمام عبد السلام]، «بنج سُخَن كه حضرت شاه إسلام فرموده و،» في كتاب **مستطاب هفت باب داعي بوإسحق**، تح. بيك (جيلجيت، باكستان، ١٩٦٢).

٣٧. انظر: إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي**، طبعة معدلة (طهران، ١٩٦٣)، ص ١٤٠- ١٤١.

٣٨. عبد السلام، علي بن أبي طالب وحدة همي لافي كه جويايم مخطوط فارسي في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية تحت رقم ١٥٠٣٣ (لندن)؛ وفي كتاب المناقب، تح. الجمعية الشيعية الإمامية الإسماعيلية لصاحب السمو الأمير آغاخان في باكستان (كراتشي، ١٩٨٦)؛ ومخطوط فارسي آخر في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن تحت رقم ١٤٧٠٤ (لندن)؛ ونشرته هيئة الطريقة والثقافة الدينية الإسماعيلية في باكستان تحت عنوان: **قصائد من التراث الإسماعيلي العظيم لآسيا الوسطى** (كراتشي، لا. ت). عن نسخ أخرى انظر: بوناوالا، بيليوغرافيا، ص ٢٦٩.

٣٩. مستنصر بالله (= غريب ميرزا)، **بنديات جوانمردي (وصايا للرجل الحقيقي)**، تح. وتر. إيفانوف (ليدن، ١٩٥٣).

٤٠. غريب ميرزا، **من كلام شاه غريب ميرزا** مخطوط في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية تحت رقم ١٢٣ (لندن).

٤١. قوهستاني، **ديوان حكيم نزاري قوهستاني**، تح. مستوفي (طهران، ١٩٩٢)؛ **سفر نامة** في: **استمرارية الدعوة الإسماعيلية النزارية**، تح. جمال (أطروحة دكتوراه، جامعة نيويورك، ١٩٩٦).

٤٢. قوهستاني، **هفت باب (أو الفصول السبعة)**، تح. وتر. إيفانوف (مومباي، ١٩٥٩).

٤٣. عامر بن عامر البصري، **التائية**، تح. وتر. Marquet باريس، ١٩٨٥).

٤٤. شهاب الدين أبو فراس، **القصيدة الشافية**، تح. مكارم (بيروت، ١٩٦٦)؛ وتح. عارف تامر (بيروت، ١٩٦٧).

٤٥. **رسالة الصراط المستقيم**، مخطوط فارسي في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية تحت رقم ١٥٠٣٤ (لندن)؛ وتح. وتر. فيراني في Seekers of Union، وأطروحة دكتوراه في جامعة هارفارد، ٢٠٠١).

٤٦. قاسم توشتري (تورشيزي) **رسالة در معرفة خالق**، مخطوط فارسي في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية تحت رقم ١٥٠٤٨ (لندن).

٤٧. **رسالة مناظرة** مخطوط فارسي في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية، رقمها غير معروف (لندن).

٤٨. بدخشاني، **سي وشيش صحيفة**، تح. أوجاقي (طهران، ١٩٦١)؛ بدخشاني، **تحفة الناظرين**، تح. بيك (جيلجيت، باكستان، ١٩٦٠).

٤٩. انظر: إيفانوف، المرشد إلى الأدب الإسماعيلي، ص ٩٨؛ بوناوالا، بيليوغرافيا، ص ٣٥٢؛ وقد حذف إيفانوف العنوان من كتابه اللاحق، **الأدب الإسماعيلي**. والنصوص والمخطوطات المستخدمة هنا هي: **شرح مراتب في تحفة الناظرين**، تح. بيك (جيلجيت، ١٩٦٠)، وشرح المراتب مخطوط تحت رقم ١٥٠٧٧ في مكتبة المعهد، وتحت رقم ١٥٠٩٢؛ و ١٥٠٩٣.

٥٠. يبدو أن ثمة مؤلفين إسماعيليّين سوريّين حملا الاسم نفسه وعاشا في الفترة قيد الدراسة.

٥١. خيرخواه هراتي، **تصنيفات**، تح. إيفانوف (طهران، ١٩٦١).

٥٢. خيرخواه هراتي، فصل دربيان شناخت إمام، تر. إيفانوف، ط٢ (مومباي، ١٩٤٧)؛ وطبعة ثالثة (طهران، ١٩٦٠).
٥٣. ناصر خسرو: خيرخواه هراتي، كلام بير، تح. وتر. إيفانوف (مومباي، ١٩٣٥).
٥٤. يمتلك معهد الدراسات الإسماعيلية عدداً قليلاً من نسخ هذا العمل ومنها تلك التي لـ Kuckak، سيلك قوهر ريز، تح. قدرة الله (دوشنبي، لا. ت)، ويبدو أن المحقق كان يقصد نشرها. وتحمل النسخة الأخيرة رقم ١٦٠٤٨.
٥٥. إيفانوف، «أضرحة بعض أئمة الإسماعيليين الفرس»، JBBRAS، NS ١٤ (١٩٣٨).
٥٦. الحسيني، كتاب خطابات عاليه، تح. أوجاقي (مومباي، ١٩٦٣).
٥٧. محمد تقي بن علي رضا بن زين العابدين، آثار محمدي (محلات، إيران، ١٨٩٣). يبدو أن المؤلف لم يكن إسماعيلياً، لكن كان لعائلته ارتباطات مع الأئمة. انظر بهذا الخصوص إيفانوف، الأدب الإسماعيلي، ص ١٥٢-١٥٣.
٥٨. فدائي خراساني، هداية المؤمنين الطالبين، تح. سيمنوف (موسكو، ١٩٥٩)؛ وانظر بهذا الخصوص دفتري، الأدب الإسماعيلي (لندن، ٢٠٠٤)، ص ١١٢؛ إيفانوف، الأدب الإسماعيلي، ص ١٥٣-١٥٤.
٥٩. فدائي خراساني، هداية المؤمنين الطالبين، مخطوط خوجكي في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية تحت رقم KH 29 (لندن، ١٩٦٠)؛ وورد عند: Moir, *A catalogue of the Khajki MSS in the Library of the Institute of Ismaili Studies* (London, 1985).
٦٠. فدائي خراساني، هداية، ص ٢٩٠.
٦١. انظر معزّي، إسماعيلية إيران (أطروحة ماجستير، دانشكاه فردوسي، ١٩٩٢ - ١٩٩٣)، ص ٥٠.
٦٢. شونارا، نور مبين، تح. صوفي، ط٤ (مومباي، ١٩٦١).
٦٣. بوغا، إسماعيلي دربان (مومباي، ١٩٠٦).
٦٤. نانجياني، خوجا فيرنانت (أحمد أباد، الهند، ١٨٩٢).
٦٥. ريماتو الله، خوجا كوم نواتهاس (مومباي، ١٩٠٥).
٦٦. ملوك شاه وعيسانشاه، غولزار شمس (ملتان، ١٩١٦)؛ وهذا العمل لغير إسماعيلي، لكن يبدو أنه كان على صلة وثيقة بالجماعة.

الفصل الثاني

عودة العقاب

«من الشائع الاعتقاد بأن سقوط قلعة ألموت
عام ٦٥٤هـ (١٢٥٦م) شكّل نهاية للنفوذ
الإسماعيلي في جيلان. وهذه غلطة كبرى».

هـ. ل. رابينو في «حُكام جيلان»

تقول أسطورة ممتعة وُضعت في مقاطعة الديلم جنوب بحر قزوين أن الحاكم واهسودان كان في حملة صيد في إحدى المرات، وفجأة رأى عقاباً محلقاً يحط على صخرة. وعندما لاحظ مدى استراتيجية الموقع المثالية، قرر بناء قلعة هناك صارت تدعى، منذ تلك الفترة «أَلُه أمو [خـ] ت»، التي ربما كانت تعني «تعليم العقاب» (أو النسر). وكما لاحظ عدد من المؤرخين، فإن التسمية في نظام «أبجد هوز» لحساب الجمل التقليدي إنما هي رقم يدل على سنة ٤٨٣ هـ (أ + ل + هـ + أ + م + و + ت = ١ + ٣٠ + ٥ + ١ + ٤٠ + ٦ + ٤٠٠ = ٤٨٣) الموافقة لـ ١٠٩٠م، وهي السنة نفسها التي أصبح فيها حسن الصباح، المناصر المستقبلي للإسماعيلية النزارية، مالكاً للقلعة. وأصبحت ألموت مركزاً للجماعة التي صارت تُعرف «بالتعليمية»، وهي تسمية تعكس تأكيدهم على الحاجة إلى تعليم موثوق، الأمر الذي يذكرنا بهذه القصة الممتعة عن «تعليم العقاب»[١].

ومع اجتياح موجة التدمير المغولي للشرق الأدنى، فإن جحافلهم كانت تسعى إلى التدمير الكامل لألموت. وقد رأى الخان الأعظم مونغكه، حفيد جنكيز خان، في الإسماعيليين تهديداً خطيراً لحملاته. ولذلك، بعث بشقيقه هولاكو على رأس

جيش عتي وكلفه بمهمة مزدوجة: استئصال كامل الجماعة الإسماعيلية وتدمير الخلافة السنية. واعتقد كثير من المؤرخين الفرس والمؤلفين الغربيين في ما بعد ممن ضللتهم كتابات رجل بلاط هولاكو الجويني أن الإسماعيليين قد بادوا وهلكوا نتيجة المذابح التي قام بها المغول. وفيما أصبح أمر بقاء الإسماعيليين شيئاً واضحاً الآن، يتناول هذا الفصل استمرار النشاطات الإسماعيلية وتواصلها في مناطق جنوبي بحر قزوين، في جيلان والديلم ومزندران بما في ذلك ألموت نفسها في أعقاب الغزوات المغولية، وهو أمر جرى التقليل من أهميته عموماً حتى الآن إن لم نقل أنه مُتجاهل[٢]. إن التناقضات والمبالغات في شهادة الجويني وتصحيح روايته اعتماداً على روايات مؤرخين آخرين ومنهم رشيد الدين وأقوال التواريخ المحلية والكتب الجغرافية والنقوش تُبيّن كلها وتشير إلى وجود مستدام للإسماعيليين. ويلقى هذا الدليل دعماً إضافياً من مصدر لاتيني حول الحروب الصليبية بعنوان «نصائح لشاه روخ» وشهادة الأدب الإسماعيلي من جنوب آسيا. من ذلك، أصبح واضحاً أن منطقة جنوب بحر قزوين واصلت كونها - ربما بشكل متقطع - مركزاً إسماعيلياً هاماً لما يزيد على قرن من الزمن بعد الطفرة المغولية. فالعقاب إذا جاز القول قد عاد.

تصحيح لرواية عطا ملك جويني

كانت الغزوات المغولية، بلا شك، حدثاً منفرداً في التاريخ الإسلامي. فقد دفعت الأبعاد التدميرية لهذه النكبة الكتّاب المعاصرين لها إلى التنبؤ بالنهاية الوشيكة للعالم[٣]. واستهل ابن الأثير، الذي كان قد شاهد بعينيه الدمار الذي أحدثه الغزاة المغيرون، استهل روايته لهذه الفاجعة على النحو التالي:

> «كنت أتحاشى ذكر هذه الحادثة لسنوات عديدة لأنني أعتبرها شديدة الفظاعة. فكنت أقدم رجلاً وأُأَخر أخرى. من يستطيع أن يكتب ناعياً الإسلام والمسلمين بهذه السهولة؟ من هو القادر على ذكرها بيسر؟ أليس من الأفضل لو لم تلدني أمي، ولو أنني مت قبل حدوثها وتحولها إلى شيء منسي. غير أن جملة من أصحابي حثّتني على تدوينها لأنني كنت أعلمها عن قرب. ورأيت أن الامتناع عن ذلك لن يفيدني شيئاً. ولذلك نقول: إن هذا العمل يحيط بذكر الحدث الأعظم والنكبة الأشد بشاعة التي

شهدها الزمان. فقد أصابت جميع الكائنات، ولاسيما المسلمين. ولذلك من حق أي فرد القول بأن العالم لم يشهد مثيلاً لها منذ أن خلق الله البشرية وحتى الآن. وليس في كتب التاريخ ما يقترب منها»[٤].

وبالفعل، لقد أسس المغول من خلال فتوحاتهم الشرسة أضخم إمبراطورية في امتدادها الجغرافي المتصل في التاريخ، حيث امتدت في قمة مجدها من كوريا إلى هنغاريا. وكما يحاجج مورغان بإقناع أنه لم يكن من قبيل المصادفة أن جعل الجويني من تدمير المغول لألموت ذروة لكتابه **تاريخ فاتح العالم**، إذ ما كان له، وهو المسلم السنّي المتعصب، أن يحتفي بتدمير إخوته في الدين على يدي راعيه الوثني الذي دخل في خدمته وهو في شبابه. ولذلك، بدا الجويني متكلفاً وهو يحاول «تمييز بعض البواطن الفضية في سحب المغول الداكنة»[٥]. وهل ثمة طريقة للقيام بذلك أفضل من الاحتفال بانتصار راعيه على «الملاحدة الكفار»، الشيء الذي لم يستطع السلاجقة تحقيقه أبداً[٦] ومع أن الجويني كان شاهد عيان، إلا أنه ينتقي رواياته بما يتناسب مع هدفه. من هنا كان قيام العديد من المؤلفين، منذ زمن دوسون في أوائل القرن التاسع عشر وحتى ديفيد أيالون في وقت أحدث عهداً، بتشديد الرقابة على الجويني «لإطرائه المسرف» للمغول وانتقدوه لأنه كان «متذللاً» - بل حتى «مقرفاً»[٧]. غير أن أي. ج براون عميد الدراسات الأدبية الفارسية في العالم الغربي، يبدو أكثر تسامحاً حين أشار إلى أن ظروفه «اضطرته للحديث بدماثة عن هؤلاء البرابرة الذين جعله سوء طالعه في خدمتهم»[٨].

ويمكن للحذف الأكثر إبهاراً للجويني في كتابه عن الفتوحات المغولية أن ينطق بمجلدات. لقد أهمل ذكر قيام الغزاة بحصار العاصمة العباسية بغداد، وقتلهم لآخر خليفة سنّي عام ١٢٥٨/٦٥٦ بطريقة مزرية حيث لفّوه بسجادة وجعلوا الفيلة تدوسه حتى مات[٩]. هذا في الوقت الذي منح فيه سقوط الدولة الإسماعيلية النزارية الصغيرة الاهتمام الأكثر بروزاً بحيث جعله ذروة لروايته. وكان الجويني نفسه هو من صاغ إعلان النصر (فتح نامه) بهذه المناسبة[١٠]. وفيما يقلل المؤرخ من شأن تدمير مثل هذه الرموز للإسلام السنّي، فإنه يُضخّم من شأن انتصارات المغول على الإسماعيليين الشيعة زاعماً أن «أبناء وبنات، وأخوة وأخوات، وذرية وعائلة» آخر إمام إسماعيلي في ألموت، ركن الدين خورشاه، أُودعوا «نار الفناء»[١١]. إنه يعلن بافتخار

وهو يختتم تاريخه أنه «هو [أي ركن الدين خورشاه] وأتباعه أُشبعوا ضرباً ثم وُضعوا إلى حد السيف وأنه لم يبق أي أثر لا منه ولا من شعبه، وما تحوّل إلاّ إلى حكاية على شفاه الناس وأثرٍ من آثار العالم»[١٢]. وبينما لم يعد ثمة أدنى شك بأن الجماعة قد دُمِرت - يتناهى إلينا من «تاريخ طبرستان» بصورة مستقلة، على سبيل المثال، أن خراسان خاصّة قد فاضت بالأسرى من النساء والأطفال الإسماعيليين الذين جرى بيعهم كعبيد - فهذا التدمير لم يكن كاملاً كما أرادنا الجويني أن نعتقد[١٣].

الدلائل الأولى على تشذيبات المؤلف وتحسيناته للنص نجدها في التناقضات الموجودة ضمن كتاب **تاريخ فاتح العالم** نفسه. يتحدث الجويني عن كتابات المؤلف الإسماعيلي حسن بن محمد بن بوزورك أوميد بأنها «لا تزال معروفة جيداً بين أولئك الناس»، وهو يكتب بصيغة الزمن الحاضر عن إحجام الجماعة عن زيارة ضريح محمد بن بوزورك أوميد ويلعن الإسماعيليين بقوله، «أذاق الله من بقي منهم جزاء ما يستحقون»[١٤]. واضح إذاً، أن المغول لم ينجحوا تماماً في جهودهم للقضاء على أعدائهم واستئصالهم.

ويخبرنا رشيد الدين، الذي كان كسلفه مستخدماً عند المغول وكتب بعد الجويني بفترة قصيرة، أن قلعة جيردكوه الإسماعيلية استطاعت تَحَمُّلَ ظروف حصار شديد لما يقرب من عشرين سنة حيث لم تسقط إلا عام ٦٦٩/ ١٢٧٠، أي بعد أكثر من عقد من الزمن على استسلام ألموت[١٥]. وجرت في السنة نفسها محاولة اغتيال عطا ملك الجويني نفسه نُسبت إلى النزاريين الذين قال عنهم أنهم اختفوا من الوجود. ونظر شهود عيان معاصرون إلى الإسماعيليين بوضوح على أنهم قوة يجب أن يُحسب حسابها ولم يقتنعوا باجتثاثهم على أيدي المغول[١٦].

وبعد سقوط جيردكوه بفترة قصيرة، تمكّنت جماعة من الإسماعيليين الذين اجتمعوا تحت إمرة أحد أبناء ركن الدين خورشاه، من إعادة الاستيلاء على ألموت نفسها سنة ٦٧٤/ ١٢٧٥[١٧]. وكان إخضاع القلعة على يدي ابن الإمام ركن الدين هذا، وبالتحالف مع سليل من ذرية الخوارزمشاهيين، قد قاد هـ. ل. رابينو للجزم بأن «من الشائع الاعتقاد بأن سقوط قلعة ألموت سنة ٦٥٤ (١٢٥٦) شَكَّلَ نهاية للنفوذ الإسماعيلي في جيلان. وهذه غلطة كبرى. فإما أن تدمير القلعة لم يكن تاماً كما نُقل إلينا من قبل الكتّاب الفرس، أو إنه قد تم إعادة بناء القلعة»[١٨]. وكان الجويني قد أكّد بخصوص تدمير القلعة مبتهجاً، «في تلك الأرض التي رعت الإلحاد في رودبار

من ألموت، موطن الأتباع الأشرار لحسن الصباح وأتباع السوء في ممارسة الخلاعة والفجور، لم يتبق حجر من أساساتها فوق آخر»[١٩]. غير أن الحفريات الحديثة العهد أشارت أيضاً إلى وجود مبالغة في هذا الشأن. تصف عالمة الآثار الإيرانية حميدة شوبك، مديرة فريق من الباحثين في بقايا ألموت، كيف أن حفرياتها كشفت عن موجة أخرى من التدمير حدثت بعد قرون إبان الفترة الصفوية، والشاهد على ذلك قذيفتان حديديتان من مقذوفات المنجنيقات عُثر عليهما سنة ٢٠٠٤ قرب أحد الأبراج، وبجانبهما كومة ضخمة من الأنقاض التي تعود إلى تلك الفترة من الزمن. وثمة دليل إضافي يفيد بأن هجوماً عسكرياً أفغانياً حدث في القرن الثامن عشر استهدف ألموت الأمر الذي يوضح بأن القلعة نفسها ربما بقيت بعد هجمات هولاكو[٢٠].

تكشف معاينة حذرة **لتاريخ فاتح العالم** عن تناقضات وهفوات إضافية في شهادة الجويني، ولا سيما في ما يتعلق بالملاحظة الواردة بين قوسين القائلة بأنه لم يكن لركن الدين خورشاه سوى صبي واحد - «أخرج ولده، ولده الوحيد، وشقيقاً آخر له يدعى إيران شاه مع وفد من الوجهاء والرسميين وقادة شعبه»[٢١]. وفي مكان سابق لهذا الزعم الهام جداً، يذكر المؤرخ أن ابناً شاباً للإمام ركن الدين كان قد أُرسل مع عدد من كبار موظفيه الرسميّين ليدخلوا في خدمة سيد الحرب المغولي. وطبقاً لجويني جرى تدبير الأمر بصورة خدعة وذلك بإرسال ولد آخر مغرّر به من عمر ابن ركن الدين بدلاً عن الولد الحقيقي[٢٢]. لكن رشيد الدين الذي يروي الحادثة نفسها لا يشارك الجويني في شكوكه في هوية الولد، الذي لم يكن إلا في السابعة أو الثامنة من العمر[٢٣]. وتبدو روايته لشهادته عن هذه الحادثة أكثر قبولاً. والجويني مقتنع بأنه حتى وزراء خورشاه ومستشاريه كانوا قد انخدعوا ولم يدركوا أنه لم يكن الابن الحقيقي، وهذا يكاد ألا يكون احتمالية ممكنة[٢٤]. ولو كان ولداً مغرراً به فعلاً لكان من الطيش إرسال مثل هذا الابن الشاب الذي كان سيسهل إجباره على النطق بحقيقة هويته أثناء التحقيق معه[٢٥]. إن كلا الجويني ورشيد الدين يذكران أنه عندما احتُلّت قلعة ميمون دز سنة ١٢٥٦/٦٥٤، بعث ركن الدين بابن آخر له إلى هولاكو برفقة شقيق الإمام إيران شاه وعدد من كبار الوجهاء والشخصيات[٢٦]. وواضح أن هذا الابن كان شخصاً غير الابن الذي سبق إرساله في وقت أقدم لأن الجويني يبدو واثقاً من هويته[٢٧]. ويزودنا رشيد الدين بتفاصيل هامة إضافية تفيد أنّ اسم هذا الابن كان ترقيه[٢٨]. وهكذا، يكون لخورشاه ولدان على الأقل. ويقدم الجويني دعماً إضافياً

لذلك عندما يناقض شهادته الخاصة بخصوص ابن واحد ويتحدث عن «أبناء وبنات وأخوة وأخوات» لركن الدين خورشاه[٢٩].

في ظل الإيلخانيين

أدّت الانتصارات العسكرية التي حققها هولاكو خان إلى تأسيس سلالة حاكمة من الإيلخانيين. وتمكن ابنه الأكبر وخليفته في العرش أبغاخان (ت ٦٨٠/ ١٢٨٢) من انتزاع ألموت مرة أخرى من يدي ابن الإمام ركن الدين خورشاه الذي كان قد أعاد احتلالها[٣٠]. ومع ذلك، لم يكن بقاء المغول من أجل الحكم، إذ إن جيلان لم تخضع تماماً للمغول الذين تركوها وشأنها حتى زمن الحفيد الأكبر لهولاكو أولجيتوخان (ت ٧١٦/ ١٣١٢) وذلك بسبب مناعتها وصعوبة الوصول إليها[٣١]. بل إن المنطقة نادراً ما ذُكرت في الحقيقة في الآثار المبكرة للفترة المغولية[٣٢]. وهكذا، يكون من المحتمل أن النزاريين كانوا قادرين على الاحتفاظ بنوع من الاستقلال الذاتي في الديلم، كما كانت الحال مع مجموعات أخرى في جوار المنطقة حكمت بصورة مستقلة نسبياً. وبالفعل، يشير الحفيد الأكبر الآخر لهولاكو غازان خان، شقيق أولجيتو الذي تولى حكم الإيلخانيين سنة ٦٩٤/ ١٢٩٥، إلى الحضور المتواصل للإسماعيليين في زمنه «وهم الذين كانوا هناك في تلك الأراضي منذ زمن بعيد»، ويلاحظ أنه كانت لديهم ممارسة ستر معتقداتهم[٣٣]. واستمرت حالة الاستقرار النسبي هذه حتى مجيء أولجيتو بجيشه إليها سنة ٧٠٦/ ١٣٠٧ بعد أن تعطّش للضرائب التي كان يحصّلها زعماء جيلان، وللسيطرة على حرير تلك المناطق أيضاً[٣٤]. وقد تميزت هذه الغارة على الديلم بالنهب والقتل[٣٥]. ومع أن غزوة المغول هذه كانت ناجحة إلا أنها كانت، وكما تبيّنت بصورة صحيحة لـ ج. أ. بويل انتصاراً بروسياً [نسبة إلى الملك بروس الذي انتصر على الرومان لكن بخسائر فادحة] في أحسن الأحوال[٣٦]. وحتى لو تمكنوا من المحافظة على بعض السلطة المتبقية على تلك المنطقة عقب هذه الحملة، إلاّ أنّ هذه السلطة كانت ستتبخّر مع وفاة أبي سعيد، خليفة أولجيتو وآخر الإيلخانيين المغول العظام، سنة ٧٣٥/ ١٣٣٥. ومنذ ذلك الوقت، لم يعد هناك حكم مركزي أو حكومة قوية في المنطقة، الأمر الذي سمح لأية جماعة إسماعيلية باقية في المنطقة بفرجة استراحوا فيها من نكبات العقود السابقة.

جرى تأكيد استقلال المنطقة الذاتي النسبي في رسالة مستوفي الجغرافية «نزهة القلوب» المدوّنة في عام ٧٤٠/ ١٣٤٠، والتي تذكر أن مقاطعات تلك النواحي كانت تحت سيطرة حكام مستقلين كان كل واحد منهم يعدّ نفسه ملكاً ذا سيادة[٣٧]. ويواصل الكتاب الحديث ذاهباً إلى القول بأن هذه المقاطعات كانت مأهولة بالإسماعيليين[٣٨]. ويبدو أنه خلال فترة الانفراج هذه تمكنت الجماعة التي كانت تترنح من هول المذابح التي تعرضت لها أعداد كبيرة من أفرادها، من إعادة تجميع نفسها. وبحلول سنة ١٣٦٨/٧٧٠، أصبحت منطقة الديلم بكاملها تحت حكم الإسماعيليين مرة أخرى وخضعت لحكم أسرة كوشيجي بقيادة كيا سيف الدين.

محاكمات أسرة كوشيجي

لم تعش هدأة الأعمال العدائية طويلاً؛ إذ سرعان ما كان على الإسماعيليين مواجهة غضب جيرانهم من سلالة مرعشي الحاكمة وحلفائها من الملاطيين[٤٠]. وكانت حدود سلطة المرعشيين تمتد مباشرة إلى حدود قزوين في الغرب بينما سيطر الملاطيون على معظم أرجاء جيلان[٤١]. وبغض النظر عن عدائه الواضح وتشنيعاته النمطية، إلا أننا ندين بمعظم معرفتنا عن إسماعيلية المنطقة في تلك الفترة إلى أحد أفراد عشيرة المرعشيين، زاهر الدين (ت. حوالى ٨٩٤/ ١٤٨٩). وفي الحقيقة، فقد خصص فصلاً من كتابه **تاريخ جيلان والديلم** لهذه الجماعة، وهو فصل يشير إليه بنحوٍ متكرر، إلاّ أنه مع الأسف مفقود من المخطوطة الوحيدة الباقية من هذا الكتاب. غير أن اهتمام هذا المؤلف هو بحد ذاته شهادة على الحضور الصابر للجماعة الإسماعيلية ونفوذها في المنطقة عقب قرنين من الزمن على تدمير المغول لقلعة ألموت[٤٢].

وفي الديلم، كان كيا سيف الدين وأسرة كوشيجي قد اتفقوا على عدم إشهار معتقدهم الإسماعيلي علناً. على الرغم من ذلك، تلقى القائد رسالة عدائية من الحاكم الزيدي المجاور، وهو من أسياد الملاطيين ويدعى علي كيا بن أمير كيا[٤٣]. وقد نددت الرسالة بصورة مقذعة «بالإسماعيليين الملاحدة» وألقت على كاهل كيا سيف الدين أمر تجنيب أراضيه هذه الجماعة البغيضة. غير أنّ الزعيم الإسماعيلي ردّ بأنفة وغضب على الرسول، وصرّح علناً بمعتقد أسرته، «اتبع أجدادي دين محمد عليه السلام وكانوا مؤمنين وأتباعاً لخط الأسياد من إسماعيل بن جعفر. وليس لأحد

الحق بأن يُملي علينا بهذا الأسلوب»[٤٤]. حرّكت لسعة الرد الفظّ علي كيا لتحضير قواته للمعركة. وعندما سمع كيا سيف الدين بهذه التحضيرات، سارع إلى تجهيز قواته الديلمية فوراً ووضعها في حالة استعداد. واقتتل الطرفان سنة ٧٧٩/ ١٣٧٧. غير أن قوات كيا سيف الدين هُزِمت في المعركة، وأُجبر القائد الإسماعيلي على الفرار. وانطلق علي كيا سريعاً «لصد وطمس معالم طريق الفسق والفساد [للإسماعيلية] الذي كان سكان تلك النواحي قد تبنّوه لبعض الوقت»[٤٥]. وتعقبت قوات علي كيا القائد سيف الدين حيث أُلقي القبض عليه في نهاية الأمر وقطع رأسه. وأعاد أفراد أسرة كوشيجي وأتباعهم تجميع أنفسهم في قزوين ولم يجبنوا بهذه الخسارة، بل تمكنوا من الانتقام من الضابط الذي أعدم قائدهم. بعد ذلك، لجأت أعداد كبيرة من الإسماعيليين إلى قزوين، وهي المدينة التي كانت محاطة بالرغم من كونها سنّية عموماً، بالإسماعيليين الذين استوطنوا الكثير من القرى الثلاثمئة في المقاطعة[٤٦]. وشنّ الكوشيجيون غارات على الديلم انطلاقاً من قزوين، إلاّ أنّ قوات علي كيا تمكنت من إخراج اللاجئين الإسماعيليين من المدينة سنة ٧٨١/ ١٣٧٨. عندئذٍ، هربت أسرة الكوشيجيين إلى بلدة السلطانية التابعة في الأصل إلى قزوين وانضموا هناك إلى بعض إخوتهم في الدين[٤٧]. وكانت طالقان المجاورة ذات النسبة الهامة من السكان الإسماعيليين تحت حكم ملك بيسوتون المعادي للإسماعيليين الذين تمكنوا من إلحاق الهزيمة به سنة ٧٨٧/ ١٣٨٥[٤٨]. لكن، لم يمر وقت طويل على هذا الانتصار الثانوي حتى ظهرت قوات تيمورلنك التي قامت بمذبحة للإسماعيليين في مزندران[٤٩] وأخرى في أنجودان بعد الأولى بفترة قصيرة أيضاً[٥٠].

ظهور خداوند محمد

في مساعيه للسيطرة على المنطقة في الوقت الذي كان لا يزال فيه في نزاع مع الأسرة الكوشيجية على جبهة أخرى، سعى علي كيا لكسب دعم شخص يقرب اسمه من خداوند محمد، الذي اتضح أنه كان إماماً إسماعيلياً. ولذلك، أرسل إليه بمبعوث يحمل رسالة تعلن أن «باب الندامة والتوبة كان مفتوحاً عند الله تعالى» وأن الطريق إلى ذلك يكون «بترك المعتقدات الفاسدة» لأسلافه وأجداده[٥١]. ويفترض أن الرسالة أضافت في إعلانها أن «شعبك قد حكم الديلم لعدد من السنين إلا أنك رأيت ما رأيت حول ما حصل لهم بسبب بغيهم وفجورهم ومعتقداتهم الخبيثة[٥٢]. فإذا ما

خرجت من طريق ندّد بها قادة الدين وأصحاب اليقين وزيّنت نفسك بلباس الإيمان واليقين، وقبلت بكرم نصيحتنا لك، فإننا سنظهر لك رحمتنا وعطفنا ونُنعِمَ بأرض الديلم عليك»[٥٣].

وتذهب الرواية المؤدجلة بصورة عالية لتجعل خداوند محمد يطرق على وجه السرعة الدرب إلى لاهيجان عاصمة علي كيا الجيلانية. وكان الأمل لدى علي كيا أن يحقق ملك انتصاراً على منافسه كيا ملك بدعم من خداوند محمد. وأعقب ذلك وقوع معركة عظيمة سنة ٧٧٦/ ١٣٧٤ تمخضت عن تمزيق قوات كيا ملك شرّ ممزّق على أيدي قوات علي كيا المجتمعة مع جهود خداوند محمد. وفرّ كيا ملك والتجأ إلى قلعة ألموت[٥٤].

وبدلاً من تسليم الديلم إلى خداوند محمد طبقاً للوعد الذي قطعه علي كيا على نفسه، خدعه الأخير وعهد بالمنطقة إلى شقيقه مهدي كيا[٥٥]. وعندما أدرك خداوند محمد أنه قد خُدِع، انسل ليلاً هارباً إلى ألموت حيث شكل حلفاً مع كيا ملك المهزوم. وقطع كيا ملك بدوره عهداً لخداوند محمد بتسليمه ألموت إذا ما ساعده في استعادة مدينة أشكوار. وما إن رأوا خداوند محمد، كما يروي مرعشي، حتى التف إسماعيليو ألموت ولامسار حوله على الفور وانضموا إلى قوات كيا ملك وانعطفوا باتجاه أشكوار. وألحقت القوات المجتمعة خسائر فادحة بجيش مهدي كيا الجيلاني الذي بلغ عدد قتلاه وجرحاه ما يقرب من ألفين فيما وقع كثير من الآخرين أسرى بأيدي الإسماعيليين[٥٦]. حتى إن مهدي كيا نفسه أُخذ أسيراً وأُرسل إلى بلاط السلطان أويس (حكم من ٧٥٧ - ٧٧٦/ ١٣٥٦- ١٣٧٤)، حاكم أذربيجان والعراق وكردستان[٥٧]. وبقي مهدي كيا مسجوناً لمدة تقرب من سنة ونصف لم يحاول خلالها شقيقه، لأمر مستغرب، القيام بأية مبادرة لإطلاق سراحه. ولم يكن إلا بتدخل من تاج الدين آمولي - أحد أسياد تيمجان الزيديين - وبتقديم الكثير من الهدايا، أن حُرّر وأُطلق سراحه[٥٨]. وعندما كان يتقدم بعرضه إلى السلطان أويس، شرح تاج الدين أن كيا ملك كان متحالفاً مع إسماعيلية ألموت (ملاحدة ألموت). ويبدو أن السلطان لم يعد بحاجة لمزيد من الشرح لأنه كان كما يبدو على إدراك حسن، حتى وهو مقيم بعيداً في تبريز، بالوجود المتواصل للإسماعيليين في الديلم وببقائهم بعد النكبات المغولية.

وما إن أُطلق سراح شقيقه حتى سارع علي كيا مرة أخرى لطرد كيا ملك من

أشكوار. وهُزِم كيا ملك في الصراع الناشب، وفرّ إلى ألموت حيث لم تكن لخداوند محمد أية رغبة بالتعامل معه ولذلك، فقد لجأ إلى الفاتح التركي تيمورلنك. في غضون ذلك، كان جيش علي كيا الذي لحق بكيا ملك حتى قلعة ألموت قد قرر إلقاء الحصار على القلعة. غير أن خداوند محمد رفض الاستسلام، لكن تضاؤل الموارد أجبره على تسليم القلعة، وحصل على أمان مكّنه من شق طريقه إلى معسكر تيمورلنك[٥٩].

قام علي كيا بالكتابة إلى تيمورلنك، حيث أخبره عن التواطؤ القائم بين كيا ملك والإمام الإسماعيلي وتمنّى عليه اتخاذ الإجراءات المناسبة. وما إن وصلت الرسالة حتى بعث الحاكم بكيا ملك إلى ساوا فيما أرسل خداوند محمد ليقيم محتجزاً في السلطانية. وكتب مرعشي يقول إن ذرية الإمام استمرت في الإقامة هناك حتى زمنه، أي حتى وقت متأخر من القرن الخامس عشر[٦٠].

سمحت وفاة علي كيا سنة ١٣٨٩/٧٩١ لكيا ملك بالعودة من ساوا إلى الديلم حيث تلقى مساعدة من مصادر محلية هناك مكّنتهُ من استعادة ألموت ولامسار[٦١]. إلا أنه قُتل على يدي حفيده كيا جلال الدين الذي خلفه في الحكم، ولكنه كان ممقوتاً من قبل الديالمة. وسط هذه الفوضى، ظهر خداوند محمد في المنطقة مرة أخرى حيث قام الإسماعيليون الذين كانوا يقطنون ألموت على ما يبدو بتسليم القلعة إليه، غير أنه سرعان ما فقدها مرة ثانية لملك كيو مارث (ت ٨٥٧/ ١٤٥٣) هذه المرة، وهو الذي كان حاكماً على رستم دار[٦٢].

وخضعت القلعة في ما بعد لحكم ابن علي كيا، راضي كيا (ت ٨٢٩/١٤٢٦). واقترف هذا الحاكم من المجازر في تلك السنة ٨١٩/ ١٤١٦ ما جعل، بكلمات مرعشي، «مياه النهر الأبيض (سفيدرود) تتحول حمراء بسبب دماء أولئك الذين قتلوا»[٦٣]. وكان من بين هؤلاء الكثير من قادة الإسماعيلين، بمن فيهم بعض المنحدرين من الإمام الإسماعيلي خداوند علاء الدين محمد (ت ٦٥٣/ ١٢٥٥).

نشاط إسماعيلي متواصل

حتى هذه المذبحة الرهيبة لم تضع حداً لنشاطات الإسماعيليين في هذه المنطقة وتنهيها بصورة تامة. وبينما كان الأمر سيبدو وكأن الأئمة الإسماعيليين قد هجروا المنطقة الآن - ربما لمصلحة شهر بابك أو أنجودان - إلاّ أنّ ثمة دليلاً نقشياً يدل

على استمرار الوجود الإسماعيلي في جيلان، إذ إن شاهد قبر حاكم ملطي يدعى محمد كاركيا بن سيد نصر كيا في لاهيجان ومؤرخ بسنة ٨٨٣/ ١٤٧٨، يفاخر بأنه قضى أربعين عاماً وهو يقاتل ضد بدع الإسماعيليين (بدع الملحدية)[٦٤].

في غضون ذلك، يروي ملا شيخ علي الجيلاني في كتابه **تاريخ مزندران** المدوّن في ١٠٤٤/ ١٦٣٤ أنشطة للإسماعيليين في المنطقة في زمن متأخر يصل حتى نهاية القرن السادس عشر، أي حتى ضمن أزمنة الصفويين. وعندما توفي ملك كيو مارث السالف الذكر سنة ٨٥٧/ ١٤٥٣، تقاسم ولداه قاووس واسكندر مملكته، فحكم الأول من نور والأخير من كوجور. وفي سنة ٩٧٥/ ١٥٦٧، خلف سلطان محمد بن جهانجير، وهو إسماعيلي نزاري، والده في زعامة الخط الإسكندراني. ويعبّر المؤرخ الجيلاني عن امتعاضه من هذا الحاكم، إلاّ أنّه يروي عنه أنه كان ذا شعبية واسعة بين رعيته. وتمكّن هذا الحاكم، بمساعدة محبّيه من مواطنيه، من نشر مذهبه في مختلف أرجاء رستم دار وبسط سلطته على نور وغيرها من نواحي مزندران، بل بعيداً حتى مدينة ساري. وعندما خلفه ابنه الأكبر جهانجير في الحكم، تابع الوريث سياسات والده الدينية. غير أن منطقة جنوب قزوين لم تستطع البقاء طويلاً بعيدة عن الهيمنة الصفوية، إذ ما إن أخضع الشاه عباس الأول معظم تلك النواحي عام ١٠٠٠/ ١٥٩١ حتى سارع جهانجير بالذهاب إلى بلاطه. وبعد فترة قصيرة من عودته إلى رستم دار، ألقت قوة بقيادة نائب الشاه المحلي القبض على جهانجير وبعثت به إلى قزوين حيث أُعدم هناك سنة ١٠٠٦/ ١٥٩٧[٦٥]. وهذا آخر ما نسمعه عن النشاطات السياسية الإسماعيلية في تلك المناطق، غير أن ثمة همسات خافتة حول إمكانية استمرار وجود الجماعة في هذه المنطقة نعثر عليها في أشعار للشاعر الإسماعيلي خاكي خراساني الذي اشتهر في النصف الأول من القرن السابع عشر، وفيها إشارات إلى مزندران[٦٦]. وأورد الرحالة ماكدونيل كينيير في كتابه **التاريخ الطبوغرافي لفارس** أنه لاحظ قرابة عام ١٨١٣ أن «القلاع الموجودة في مقاطعة رودبار في جبال قوهستان، ولاسيما في النواحي الدانية من ألموت، لاتزال معمورة حتى هذا اليوم بالإسماعيليين الذين. . . يعرفون عموماً باسم الحسينيين»[٦٧]. وربما تكون هذه التلميحة الفريدة آخر أثر للإسماعيليين في جنوبي قزوين.

بعد استسلام ألموت للمغول، وبينما واصل الإسماعيليون نشاطاتهم في تلك النواحي لفترة إضافية، وحاولوا بصورة متقطعة وواهية إعادة السيطرة على القلعة[٦٨]،

نجد أنهم فقدوا الكثير من قوتهم نتيجة انقلاب التقادير المتكرر ضدهم، وانتقلت السيطرة على جميع القلاع التي كانت تحت سلطة الإسماعيليين بالنتيجة إلى أيدي الحكام الملطيين الذين استخدموها كسجون حتى الفتح الصفوي[٦٩].

ويبرز هنا سؤال هام عن هوية خداوند محمد الذي أدّى مثل هذا الدور المركزي في تجميع واصطفاف الإسماعيليين في تلك المنطقة. كما ذُكر سابقاً، فقد دوّن مرعشي أن الناس في الديلم ورودبار وبادز وكشيجان وبعض مناطق أشكوار دانوا ببيعتهم لهذه الشخصية المنحدرة من الإمام علاء الدين محمد. إن هذا النسب، والوصف لمرعشي، واللقب «خداوند» تشير كلها إلى أنه كان يُعدّ إماماً من قبل أتباعه. والتشويش البارز هنا عائد إلى وجود دليل ظهر لأول مرة في مقالة أولية لفلاديمير إيفانوف نشرت عام ١٩٣٨، حيث يشير إلى احتمال انقسام الإسماعيليين النزاريين إلى فرقتين في القرن الرابع عشر: أتباع قاسم شاه وأتباع محمد شاه[٧٠]. وجرى توفير دليل إضافي في ما بعد من مصادر محمد شاهية قدمها الباحث السوري عارف تامر في مقالته «فروع الشجرة الإمامية»[٧١]، وفي كتابه الإمامة في الإسلام[٧٢]. ونجد إعادة بناء لهذه الشجرة الأسرية وفروعها في الفصل الرابع.

وبينما تقع المناقشة المفصّلة لهذا الانقسام خارج نطاق هذه الدراسة، إلا أنه تجدر الإشارة إلى أن الباحثين قد قرنوا بحذر خداوند محمد بمحمد شاه بن مؤمن شاه (ت ٨٠٧/ ١٤٠٤) من خط محمد شاه على أساس أنه لم يكن ثمة من إمام معاصر له من خط قاسم شاه يحمل اسم محمد[٧٣]. غير أن دليلاً جديداً في كتاب بعنوان هفت نقطة (الأمثال السبعة) ارتبط بالإمام إسلام شاه، من خط قاسم شاه، قد يوحي بتحديد مختلف للشخصية[٧٤]. وبينما لم يرد صراحة ذكر خط محمد شاه في هذا العمل، إلا أن ثمة تلميحاً إلى وجود منافسة في الأسرة. ويحدد المصدر أن للمؤلف أعداءً لهم نفوذ في أربع نواحٍ: بدخشان وقلعة ظفر (وهي في بدخشان أيضاً على الأرجح) ومصر ونرجوان. ولم يرد ذكر الديلم إطلاقاً، ولذلك يمكن الافتراض بأنها بقيت موالية للأئمة من خط قاسم شاه. وهذا ما سيقلل إلى حد كبير من إمكانية التحديد الأول لشخصية خداوند محمد. فإذا ما سلمنا بأن أول الأئمة في خط قاسم شاه، إسلام شاه، عُرف باسم أحمد أيضاً[٧٥]، وأن اسمي أحمد ومحمد قابلان للمبادلة أحدهما بالآخر (كما في حالة النبي نفسه)، فمن الممكن الاقتراح بحذر أن خداوند محمد ربما كان مقترناً بإسلام شاه بن قاسم شاه. وفي ضوء حقيقة أن تقليد

شبه القارة الهندية الذي سنناقشه في ما يلي يربط مقر إقامة إسلام شاه بألموت، تُصبح هذه المسألة شيئاً معقولاً. وفي الوقت نفسه، يؤكد عارف تامر، وهو مؤلف من أتباع خط محمد شاه، أن محمد بن مؤمن شاه توفي سنة ١٤٠٤/٨٠٧ ودُفن في السلطانية، أي في المكان نفسه الذي كان خداوند محمد قد أُرسل إليه رهن الإقامة الجبرية[٧٦]. إلاّ أننا لا نجد مرجعية لهذه المعلومات، بل إنّ تامر نفسه يربط استعادة السيطرة على ألموت بأئمة خط قاسم شاه[٧٧]. ولا بُدّ، في غياب المزيد من المعلومات، أن تبقى مسألة هوية خداوند محمد مفتوحة على كل الاحتمالات[٧٨].

تشير المادة التي لخصناها أعلاه بوضوح إلى أنّ الإسماعيليين قد واصلوا نشاطاتهم في منطقة جنوب قزوين، ربما بشكل متفرق، طوال القرنين الرابع عشر والخامس عشر. وتجد هذه الفرضية دعماً إضافياً لها في مواد غريبة عن المنطقة.

شهادة من مصادر لاتينية وخراسانية وجنوب آسيوية

فور صعوده إلى عرش فرنسا سنة ١٣٢٨، عبّر الملك فيليب السادس من فالوا عن تطلعاته الموجودة لديه مسبقاً بالشروع في حملة صليبية إلى الأراضي المقدسة. ففي سنة ١٣٣٢ قُدِّمت رسالة لاتينية بعنوان "Directorium ad passagium Faciendum" إلى الملك متضمنة نصائح حول كيفية التحضير لحملته هذه[٧٩]. وبينما جرت نسبة النص أحياناً إلى شخص يقرب اسمه من بروكادردوس أو إلى الفرنسي الدومينيكاني ريموند إتينييه، إلا أن الأكثر ترجيحاً هو أنه كان بقلم غيليموس آدي (أو وليام آدم)، المعروف بأنه قد ارتحل حوالى اثنتين وعشرين سنة في الشرق الأدنى عبر القسطنطينية وفارس وأرمينيا، أي طوال عدد السنوات نفسه المذكور في مقدمة هذا العمل[٨٠]. وقد ضمّن الكتاب التاسع من مجلّده بعنوان «حول الناس الذين يجب أن يحترس الملك منهم» كلاً من اليونانيين والأرمن والحشاشين، أي الإسماعيليين. المعلومات المتعلقة بهذه الجماعة شحيحة جداً ومن غير المحتمل أن يكون المؤلف قد قابل أيّاً من الإسماعيليين بالفعل. غير أنّ إقامته الطويلة في المنطقة، ولاسيما السنتين اللتين قضاهما في السلطانية القريبة جداً من مراكز القوة الإسماعيلية السابقة، لا بُدّ أنها سمحت له بالتعرّف على التقاليد المحلّية المتعلقة باستمرارية بقائهم. إن حشر اسم الإسماعيليين ضمن أولئك الناس الذين يجب على الملك أن يحذرهم يشير أيضاً إلى درجة معينة من الخبطة السياسية. إذ إن آدم كان قلقاً من استمرارية قوة

الجماعة لدرجة أنه نصح العاهل الفرنسي أخذ احتياطاته عن طريق إجراء تطهير أمني كاف يشمل جميع موظفي بلاطه وبيته، حتى لأولئك البعيدين عن باريس!

بينما من المحتمل أن نصيحة آدم لملك فرنسا كانت مبنية على الأقاويل والشائعات، إلا أن نصيحة جلال قائيني لحاكمه التيموري بعنوان «نصائح لشاه روخ» بُنيت بكل ما فيها من غلّ وضغينة، على محاولات أسرته الخاصة لمسح هذه الجماعة من الوجود. سنعود إلى هذا المصدر الهام للمزيد من المناقشة، لكن ما هو هام والحالة كذلك هو أن المؤلف، الذي أكمل عمله سنة ١٤١٧/٨٢٠، يكتب أن الأمل كان أن يستطيع المغول إفناء الإسماعيليين مرة وإلى الأبد. إلا أن الحالة لم تكن كذلك، فالبعض منهم عاد إلى ألموت عقب وفاة ركن الدين خورشاه وجدّدوا نشاطاتهم الدعاوية، بل حتى إرسال المبعوثين إلى قوهستان. وما هو أكثر أهمية هو شهادته بمواصلة إسماعيلية قوهستان إرسال واجباتهم الدينية إلى ألموت، وهي ممارسة قديمة العهد وُجدت منذ زمن حسن الصباح[٨١]. وليس ثمة من سبب لهذا الأسلوب من العمل سوى الوجود المستمر لهيكلية الدعوة، إن لم يكن لوجود الإمام نفسه، في تلك المنطقة. لقد قامت شهادة قائيني على استقصاء شامل حيث كان قد ارتحل على مدى أحد عشر شهراً في طول قوهستان وعرضها لتحقيق مهمته[٨٢].

وتأتينا أدلة إضافية على الوجود المتواصل للأنشطة الإسماعيلية في منطقة ألموت في صورة ما قد يسمى في بعض الأحيان المصادر التاريخية «العَرَضية» - أي مصادر لم تُصنَّف بنيّة واضحة لتدوين تاريخ، ولكن قد تخدم، مع ذلك، غرضاً تاريخياً، ولاسيما حيثما كانت الكتابات المصنفة بقصد التأريخ مفقودة. فبتدمير المغول للدولة الإسماعيلية في ألموت وتخريبهم للأراضي الإيرانية، تعرقلت الأنشطة الأدبية بين الإسماعيليين وأصيبت بالإحباط. وكما هو متوقع في ظل مثل هذه الظروف، لا نعرف عن ظهور أي تاريخ لأنشطة الإسماعيليين من تأليف أفراد من الجماعة شمل هذه الفترة المتقلبة، مع أنه وجد تقليد من الكتابة التاريخية في أزمنة الفاطميين وألموت[٨٣].

بينما عاثت الهجمات المغولية فساداً في المناطق الإيرانية وخرّبتها، فإن جنوب آسيا قد تجنبتها وسلمت منها. وطبقاً لذلك، نعثر على شهادة في الأدب الإسماعيلي من شبه القارة على استمرارية الأنشطة في نواحي جنوب قزوين، وعلى الأهم من ذلك، الارتباطات المتواصلة مع ألموت[٨٤]. غير أنه ليس ثمة من دراسة معمقة حتى

الآن تتناول التواتر النصيّ لهذا الأدب المعروف باسم «الجنان» المشتقة من كلمة سنسكريتية بمعنى «العرفان»[٨٥]. وكما يوحي الاسم، فإن موضوع هذه المؤلفات كثيراً ما يكون له علاقة بالباطن وتغلب عليه بواعث تعليمية وميثولوجية وتأويلية. وفيما يمكن للإشارات التاريخية أن توجد بكل تأكيد، إلا أنها يمكن أن تفهم بصورة رمزية في بعض الأحيان. يضاف إلى ذلك أن النصوص قد عانت فترة طويلة من التواتر الشفوي والكتابي الأمر الذي أنتج مفارقات عرضية في المصنف الواحد. وبينما يمكن أن نكون على يقين بأن عدداً قليلاً من المخطوطات العائدة إلى فترة القرن السادس عشر قد بقيت حتى أزمنة حديثة[٨٦] إلاّ أن أقدم المخطوطات المحفوظة حالياً في مجموعات مؤسساتية تعود إلى عام ١٧٣٦[٨٧]. فإذا ما أبقينا هذه العوامل في الذهن، فإن الأدب الإسماعيلي من جنوب آسيا يحفظ في طياته، وبالصورة التي بقي فيها، ذكريات كامنة عن هذه الفترة الأكثر غموضاً في التاريخ.

ويشهد المقام القديم للعلاّمة الإسماعيلي الشيخ (أو البير) شمس الملتاني، الذي يعود إلى القرن الثالث عشر على الأرجح، على حضور الجماعة ووجودها في المنطقة زمن الغزوات المغولية[٨٨]. تذكر الروايات التقليدية المحفوظة في كل من الجنان وفي مصادر غير إسماعيلية لاحقة أن ابن الشيخ شمس وحفيده، المشهورين ببير نصير الدين والشيخ شهاب الدين (أو صاحب الدين، كما يظهر الاسم في أحيان كثيرة) تولّيا على التوالي قيادة الإسماعيليين في جنوب آسيا منذ أواخر القرن الثالث عشر وحتى منتصف القرن الرابع عشر[٨٩]. وتؤكد مصادر الجنان أن الواجبات الدينية بقيت تُقدم إلى الإمام في هذه الفترة وأن الأنشطة الدعاوية كانت تجري بصورة سرية[٩٠]. وتزودنا التفاصيل الإجرائية المتوفرة في هذه الروايات بسبب أكبر للوثوق بهذه الشهادة، إذ إنّ ٢٠٪ من المبلغ المجموع كانت مخصصة للاستعمال المحلي بينما كان يجري إرسال ٨٠٪ الباقية إلى الإمام الذي كان، كما تخبرنا إحدى روايات الجنان، مقيماً في قلعة تسمى «مور». وينقل جوزجاني أن الإسماعيليين كانوا يمتلكون سبعين قلعة في قوهستان وخمساً وثلاثين في منطقة ألموت قبل بدء الغزوات المغولية[٩١]. وفي الحقيقة، فإن قلعة إسماعيلية من أزمنة ألموت تعرف باسم مهر نيجار أو ماهرين، كانت لا تزال موجودة جنوب قزوين في موضع لا يبعد كثيراً عن دامغان. إن تشابه الأسماء شيء يلفت الانتباه باعتبار أن كلمة «مهر» الفارسية غالباً ما تُترجم «مور» في لغات جنوب آسيا. ويعلق بيتر وايلي، وهو الذي جعل البحث في

القلاع الإسماعيلية مهنة لحياته، على الأسوار الحجرية للقلاع الإسماعيلية في مهر نيجار التي «بُنيت جيداً بصورة مميزة» بحيث صارت تعبّر عن «الخبرات المعمارية» للبنائين[٩٢]. لكن من الصعب التيقّن من أن هذه القلعة المحددة كانت هي نفسها المذكورة في رواية الجنان. بغض النظر عن ذلك، وطبقاً لهذه الشهادة من الجنان، فقد كان الرُسل[٩٣] (راهي) يرتحلون من أوش (Uch) إلى مور لتسليم الأموال إلى الإمام الذي كان في الستر (ألوب). ومثل هذا النظام من تقديم الواجبات الدينية مذكور في (وصايا للرجل الحقيقي) للإمام مستنصر بالله من القرن الخامس عشر[٩٤]. وبشكل مشابه، يشير المؤلف الإسماعيلي محمد رضا بن سلطان حسين المعروف على نحو أفضل بخيرخواه هراتي من القرن السادس عشر إلى تردد شخصيات إسماعيلية من أمكنة متنوعة، بما في ذلك الهند، جيئة وذهاباً لمشاهدة الإمام ودفع الواجبات الدينية[٩٥].

تتمثّل إحدى الخصائص التي تستوقف النظر للأدب المنسوب للقيادة الإسماعيلية الهندية في هذه الفترة، في صراحتها وصدقيتها وهي تتحدث عن الإقامة المتواصلة للإمام في الديلم، أو حتى في قلعة ألموت نفسها. ثمة عمل منسوب إلى الشيخ شهاب الدين يتناوب بين مخاطبة المريدين ومديح الإمام:

> «تعالوا هنا! يا جماعة النواب، لعل الملك يحقق لكم أمانيكم. نحن آثمون وفقراء وعبيد - أيها الملك! أغثنا. في خدمة بلاطك لا أحد يبرز في الصورة. لقد أخذت الدهور الأربعة مجراها. يا أصحاب المروءة! قوموا بأعمال الفضيلة. ابْنِ يا أخي حجة من الحقيقة وثبّت قلبك أيها المؤمن لأن مولاي الملك العظيم قد نزل في الديلم. قارات الأرض التسع هي إقطاع لك أيها الملك. أنت مولانا، أنت المهدي. يا مولانا إسلام شاه، يا مانح النعم! لتكن مسروراً أيها المهدي العظيم. أيها الملك! أنعم على المؤمنين بالنجاة والخلاص وغبطة مشاهدتك. كم هي مباركة منطقة ألموت حيث أسست مقر إقامتك المادي»[٩٦].

الأمر الأكثر روعة هو أن ألموت أو الديلم قد ذُكرت في ما لا يقل عن اثني عشر مصنفاً نُسبت إلى ابن شهاب الدين وخليفته شيخ صدر الدين[٩٧]. ففي ظل القيادة القديرة لهذا الشيخ الذي عاش في القرن الرابع عشر، والذي ربما كان أكثر

مؤلفي هذه الفترة من إسماعيلي جنوب آسيا إنتاجاً[٩٨]، شهدت الجماعة في شبه القارة نوعاً من النهضة. وكثيراً ما ذَكَر الشيخ صدر الدين اسم الإمام الحاكم، إسلام شاه في مصنفاته[٩٩].

وفيما تمت الإشارة إلى الحاجة لدراسة مناسبة لنصوص من مصنفات الجنان، هي والضرورة الحاضرة للتعقل والحكمة في اشتقاق البيانات التاريخية منها حتى إتمام مثل هذه الدراسة، فإن ثمة اتساقاً رائعاً في الجنان له علاقة بهذه الحالة الخاصة.

وتتكرر الإشارات في أشعار الجنان للشيخ صدر الدين إلى الديلم باعتبارها مقر إقامة الإمام إسلام شاه، وهي إشارات تختفي تماماً من المصنفات المنسوبة إلى خلفاء هذا الشيخ. إذ ليس في أي مُصنّف من أشعار الجنان المنسوبة إلى أية شخصية عاشت بعد الشيخ صدر الدين، من بين أكثر من ستمئة مرجع تمت العودة إليها، ذكر لألموت أو الديلم باعتبارها المقر الحالي للإمام الإسماعيلي[١٠٠].

وبينما يشكل تركيز المراجع والإشارات إلى مقر إقامة الإمام في ألموت أو الديلم في الأعمال المنسوبة إلى الشيخ صدر الدين، باستثناء الأعمال العائدة لمؤلفين لاحقين، يشكل بحد ذاته دليلاً ضاغطاً للمحاججة في مصلحة إثبات صحة نسبة التأليف التقليدية، وهي محاججة لا تقوم على هذه النسبة. وثمة إجماع بين الباحثين على أنه في حالة أن مصنفات محددة جرت نسبتها بصورة خاطئة إلى مؤلفين معينين، فإن منشأ هذه المصنفات لابد وأنه، في جميع الأحوال، يعود لوقت متأخر أكثر مما هي منسوبة إليه، وبالتالي إلى ما بعد الهجوم المغولي. إن ذلك دليل ضاغط بصورة مقبولة يتعلق بأنه في وقت ما بعد الغزوات المغولية، ثمة إمام إسماعيلي، واحد ممن حملوا اسم إسلام شاه بنحوٍ مؤكد، اتخذ من الديلم مقراً لإقامته.

إن حقيقة عدم وجود مؤلف بعد الشيخ صدر الدين ذَكَر سكن الإمام في ألموت، توحي بقوة أن الأئمة لابد وأنهم نقلوا مقر قاعدتهم في وقت ما خلال حياته. وكون مسكن الإمام كان في منطقة ألموت في الوقت الذي خلف فيه إسلام شاه والده قاسم شاه، مُضمَّنٌ في جنان سندي بعنوان (اخدم المولى من كل قلبك)، وفيه يجري التأكيد للحضور بأن إسلام شاه، نور علي، ليس سوى قاسم شاه نفسه، وهو مقيم في قلعة ألموت[١٠١]. إن مثل هذا النوع من الأقوال التي تحتفي بخلافة إسلام شاه لسلفه، كانت ستطلق عند بدء عهد إمام جديد.

أحد أكثر التفاصيل بروزاً من قراءة مصنفات الشيخ صدر الدين هو ذلك المتعلق

بقيامه بالحج إلى مقر إقامة الإمام. والأبيات المثيرة للمشاعر التالية توحي بذلك:

«مبارك، مبارك هو هذا اليوم، فقد وصلنا إلى المولى الأعلى. فانمحت الآثام والأفعال الشريرة للعصور الكونية الأربعة. اجتمعوا في جماعة الحب مع المرشد الحق؛ اجتمعوا في جماعة القلوب مع الشيخ صدر الدين، منقذ نفوس الاثني عشر لكّاً(*)(١٠٢) اهجروا هذه الدنيا الغرّارة. اعبروا المحيط الواسع للدنيا الخداعة باسم الإمام. اعملوا الأعمال الصالحة في الدنيا. لقد هبط الإمام في قلعة ألموت، عاصمة أرض الديلم، بعباءة إنسانية(١٠٣). لقد تسلقت الجبال الشامخة، وتسللت المعابر الغادرة؛ وأنا أنتظر الآن نور المرشد الحق. كم هو محزن منظر الأشجار الباسقة العارية؛ كيف للنفس الإنسانية التجول ضائعة بلا معرفة بالمرشد!»(١٠٤)

فيما تذكرنا الإشارة إلى تسلق الممرات الجبلية الصعبة للديلم بالحج الروحاني، إلا أنها تشعرنا أيضاً بالرحلة المضنية التي كان على المؤمنين مواجهتها أثناء قيامهم بالسفر البطيء لرؤية الإمام قادمين من أماكن بعيدة. وحقيقة أن إسلام شاه كان من قابله الشيخ صدر الدين لها تعبير في مكان آخر: «لقد استقبلنا المولى إسلام شاه الذي أنعم علينا بغوامض الدين. وقد عرفناه في صورة هي خارج نطاق الوصف، وحقق لنا جميع رغباتنا»(١٠٥). ومع ذلك، ثمة مصنف آخر يذكر مغادرة المؤلف لألموت: «إخوتي، لقد غادر المرشد الحق الشيخ صدر الدين قلعة ألموت عاصمة أرض الديلم»(١٠٦). وثمة مصنف بالغ الأهمية والإمتاع كُتب بالسندية يوحي بأن أعمال كسب المستجيبين قد انطلقت مرة أخرى من ألموت:

«موفد الإمام يرتحل عبر العالم. البركات على الإمام، وعلى الشيخ والجماعة، فالإمام قد ظهر في قلعة ألموت. ونحن مباركون يا أخي بصورة خالدة. أقسم بالله أنه قد وصل وأن الجماعة تتمتع بنصيبها. حيّوا مقدم المولى علي من الغرب. تعرّفوا على الإنسان الأعلى سيّد النور.

(*) اللك يساوي عشرة ملايين.

اعرفوا يا أصدقائي أن الشيخ هو من دلكم على معرفة مولى الأشياء الرائعة الاثنتي عشرة[١٠٧] فلا تخدم أحداً يا أخي سوى ذلك المولى بالذات. صديقي، لا تشك في هذا أبداً. حيّوا مقدم المولى الذي هو في مثل روعة الشمس المشرقة»[١٠٨].

خلاصة

عند معاينة الدليل، يصبح واضحاً على الفور أن النشاط الإسماعيلي قد استمر في منطقة جنوب قزوين حتى في أعقاب الهجمات المغولية. وكانت للجويني دوافع سياسية محددة عندما حذف أية إشارة إلى تدمير بغداد ومقتل الخليفة السنّي وجعل من إخضاع الإسماعيليين الشيعة من ألموت ذروة روايته للفتوحات المغولية. لقد رغب المؤرخ في الاحتفاء بالخدمة الكبرى التي قدمها راعيه الوثني إلى العالم الإسلامي من خلال تدمير «جماعة الشرك تلك». وهو قلّما استفاض في الحديث عن الخراب الذي حلّ ببقية العالم الإسلامي على أيدي المغول، وبالتأكيد ليس بخصوص تدمير الخلافة السنّية. وهكذا، كان عليه التشديد على الأهمية السياسية لهذه الأقلية وشرورها مؤكداً كيف أن السلاجقة والآخرين فشلوا في إخضاعهم. كما كان عليه تضخيم حجم هزيمتهم، ويؤكد عملية استئصالهم الكاملة والمطلقة. وأي شيء أقل من الإبادة الكلية كان سيُنظر إليه على أنه فشل من جانب راعيه. وباعتبار أن جميع المؤرخين الفرس اللاحقين اعتمدوا، بحكم الواقع، على شهادة الجويني، بخصوص ما رووه حول الجماعة الإسماعيلية، فقد قبلوا استنتاجاته أيضاً.

ومع ذلك، فإننا على علم بأن الإسماعيليين حاولوا عدة مرات عقب هزيمتهم الأولى سنة ٦٥٤/١٢٥٦، استعادة السيطرة على قلعة ألموت، وأنهم نجحوا في ذلك في معظم الأحيان. وخلال خمس سنوات من سقوط جيردكوه، سبق لولد للإمام ركن الدين خورشاه أن نجح في تعبئة إسماعيليي المنطقة حوله ومن ثم استعادة القلعة. غير أن الضربات التي تلقوها على أيدي المغول زعزعت قوتهم بنحوٍ خَطِر الأمر الذي عجّل بفقدهم القلعة مرة أخرى. ولم يحتفظ المغول بوجود قوي في المنطقة، ويبدو مرجحاً بقاء الإسماعيليين مقيمين هناك دون إزعاج من أحد حتى دخول أولجيتو خان بجيشه إلى جيلان سنة ٧٠٦/١٣٠٧. ومرة أخرى، لم يعش هذا

الهجوم طويلاً. إذ ما إن غادرت هذه القوات المنطقة حتى عادت الديلم والمناطق المحيطة بها إلى وضعيتها شبه المستقلة السابقة. ومن المؤكد عدم وجود حكم مركزي أو حكومة قوية في المنطقة عقب وفاة آخر إيلخانات المغول العظام أبو سعيد، سنة ٧٣٥/ ١٣٣٥. وهذا ما منح الإسماعيليين المتبقين فسحة لتنفس الصعداء من دمار العقود السابقة. وكانت المقاطعات الجبلية الضخمة الواقعة بين عراق العجم وجيلان تخضع في ذلك الوقت لسيطرة حكام مستقلين. وتخبرنا روايات معاصرة أن جزءاً كبيراً من المنطقة بقي مكرّساً للإسماعيلية في تلك الفترة. ويبدو أن كامل مقاطعة الديلم قد عادت مرة أخرى بحلول عام ٧٧٠/ ١٣٦٩ لتصبح تحت حكم أسرة كوشيجي الإسماعيلية بقيادة كيا سيف الدين. غير أن الأخير لم يفصح علناً عن هويته حتى استثاره منافس زيدي يدعى علي كيا.

وسَّع علي كيا سلطته على المنطقة مبعداً عنها هذا القائد الإسماعيلي. ومع ذلك، فقد بقي جزء كبير من السكان في الديلم وردبار وباديز وكوشيجان وأشكوار محافظين على هويتهم الإسماعيلية وملتفّين حول إمام سُمّي بخداوند محمد. وكان خداوند محمد قد انغمس في الصراعات السياسية المتشابكة للمنطقة وتمكّن من إعادة احتلال ألموت لفترة من الوقت. في تلك الفترة، برهنت اتصالات شخص يسمى تاج الدين آمولي مع السلطان أويس (٧٥٧-٧٧٦/ ١٣٥٦-١٣٧٤) بخصوص إسماعيلية ألموت (ملاحدة ألموت) - كحقيقة مسلم بها - على أن الوجود المستمر والمتواصل للجماعة في مركز أجدادها كان أمراً معروفاً جيداً حتى في بلاط تبريز. وكذلك، فإن مصادر من خراسان وجنوب آسيا تشهد على حقيقة بقاء ألموت أو منطقة الديلم على الأقل مركزاً هاماً للجماعة الإسماعيلية في تلك الفترة من الزمن. وهذا ما يوضح أن الإسماعيليين كانوا قد عادوا إلى المنطقة بعد الفتح المغولي لها، وأن الواجبات الدينية استمرت في التدفق إلى تلك النواحي. بل ثمة شهادة تقول، ولو أنها من مصادر يحتاج تاريخ تواترها لمزيد من الدراسة، تقول إن الإمام إسلام شاه عاش في قلعة ألموت نفسها.

ومع أن الإسماعيليين استمروا في سكنهم لألموت وجنوب قزوين معظم تلك الفترة، إلا أن سلطتهم السياسية السابقة كانت قد ضعفت وتمزقت. ومنذ تلك الفترة، أصبح الإسماعيليون يمارسون سياسياً على الأقل، دوراً ثانوياً في أهميته على المستوى الإقليمي. وبعد ذلك بفترة قصيرة، أي في عام ٨١٩/ ١٤١٦، تعرّضوا

لمذبحة أخرى تحوّلت خلالها «مياه النهر الأبيض إلى اللون الأحمر بفعل دماء أولئك القتلى»[١٠٩]. وكان عد كبير من قادة الإسماعيليين من بين ضحايا الإعدامات، ومن بينهم بعض ذرية الإمام الإسماعيلي خداوند علاء الدين محمد. ولابد أنه كان حوالى ذلك الوقت، أي بعد استسلام قلعة ألموت الأول للمغول بحوالى قرن ونصف من الزمن، أن فقد الإسماعيليون كل الآمال باستعادة السيطرة على القلعة وجعلها مركزاً لهم. وفيما تواصلت الأنشطة الإسماعيلية في هذه المنطقة، إلا أنه سبق للأئمة أن كانوا قد ارتحلوا بعيداً عنها كما يبدو إلى مناطق أكثر أمناً وذات محيط سياسي مسالم.

حواشي الفصل الثاني

أقسام كبيرة من هذا الفصل مستمدة من مقالة فيراني، «عودة العقاب: دليل حول استمرارية نشاطات الإسماعيليين في ألموت في منطقة جنوب قزوين بعد الغزوات المغولية»، المنشورة في مجلة JAOS ١٢٣ (٢٠٠٣)، التي يمكن للقارئ العودة إليها للمزيد من التفاصيل، وإني ممتن لمجلة الجمعية الأميركية الشرقية للسماح لي بإعادة طباعة هذه الأقسام.

١. ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، م. ١٠، ص ١١٠- ١١٣؛ وانظر على سبيل المثال، جويني، **تاريخ فاتح العالم**، تح. قزويني، م٣، ص ١٩٤؛ ميرخوند، **روضة الصفاء**، تح. جوردان، م٩؛ قزويني، **نزهة القلوب**، تح. لوسترانج، ص ٦١؛ يعطي ميرخوند وآخرون غيره تعبيراً بديلاً لمعنى كلمة ألموت وهو «عش العقاب» (آشيانه عقاب)؛ انظر على سبيل المثال، جويني، **تاريخ فاتح العالم**، تح. م٣، ص ١٩٣؛ واعتبر براون أن تعبير «تعليم العقاب» أكثر إقناعاً، **التاريخ الأدبي لفارس**، م٢، ص ٢٠٣؛ واعتبر إيفانوف أن هذه المحاولات الهادفة إلى إعادة بناء الأصل اللغوي لكلمة من لغة غير معروفة هي غير مجدية، **ألموت ولامسار** (طهران، ١٩٦٠)، ص ١؛ والتاريخ الذي يقدمه رشيد الدين، **جامع التواريخ**، تح. كريمي، م٢، ص ٦٩٧، مختلف عما ذُكر سابقاً.

٢. أول من اقترح ذلك H.L. Rabino، نائب القنصل البريطاني في رشت، الذي كان لكتاباته أثر هام في الأبحاث عن المنطقة. انظر على سبيل المثال مقالاته عن سلالات مزندران في JA ٢٢٨ (١٩٦٣)، ص ٤٧٢- ٤٧٣؛ وعن السلالات المحلية في جيلان والديلم في JA ٢٣٧ (١٩٣٦)؛ وعن حكام جيلان في JRAS (١٩٢٠)، ص ٢٩٣ - ٣٩٥؛ وكتابه بالفرنسية: *Les Provinces Caspiennes de la Perse: Le Guilan* (Paris, 1917), pp. 281, 402 - ٤١٠. ولم تتم الاستفادة كثيراً من النتائج التي توصل إليها رابينو حتى مجيء دفتري الذي أعاد دراستها في كتابه، **الإسماعيليون**، ص ٤٤٨ - ٤٥١. وقامت مريم معزي، بعد ذلك بفترة قصيرة، بتقديم رؤى جديدة لهذه النتائج في بحثها حول **إسماعيلية إيران** (رسالة ماجستير، جامعة فردوسي، ١٩٩٢ - ١٩٩٣)، ص ١٩٣ - ٢٣٧.

٣. انظر على سبيل المثال، جوزجاني، **طبقات ناصري**، تح. حبيبي (كابول، ١٩٩٤)، وتر. Raverty (لندن، ١٨٨١ - ١٨٨٩).

٤. ابن الأثير، **الكامل**، م١٢، ص ٣٥٨؛ وهو مترجم في «التمهيد» لكتاب رشيد الدين، **جامع التواريخ**.

٥. مورغان، **المغول**، ص ١٧ - ١٨.

٦. في الحقيقة، توحي هيلينبراند في بمقالتها عن صراع السلطة بين السلاجقة وإسماعيلية ألموت في كتاب **تاريخ الإسماعيليين وفكرهم في العصر الوسيط**، تح. دفتري (كمبردج، ١٩٩٦)، ص ٢١٤، بأن الجويني قد ضخم عمداً عدد الهجمات السلجوقية الفاشلة على الإسماعيليين من أجل إبراز أهمية النجاحات المغولية.

٧. انظر أيالون (Ayalon) في مقالته عن ياسا جنكيز خان في مجلة SI ٣٣ (١٩٧١)، ص ١٣٣؛

ومورغان عن المؤرخين الفرس والمغول في كتاب: *Medieval Historical Writings in the Christaian and Islamic Worlds* (London, 1982), p. 114.

٨. براون، **التاريخ الأدبي**، م٢، ص ٤٧٣.

٩. هذه أكثر الروايات صدقية عموماً. انظر مقالة Boyle عن وفاة آخر خليفة عباسي في مجلة Journal of Semitic Studies، ٦ (١٩٦١)، ص ١٦٠. رواية أخرى ذات صفة انتقاصية أيضاً، إلا أنها أقل صدقية، هي لماركوبولو وآخرين وتقول إن الخليفة وُضع في برج مغلق تحيط به كنوزه بدون طعام حتى مات جوعاً. انظر ماركوبولو، **رحلات ماركوبولو**، تر. Ricci (نيويورك، ١٩٣١)، ص ٢٧.

١٠. وقد أُلحقت هذه الوثيقة بأحد الفصول. انظر جويني، **تاريخ فاتح العالم**، م٣، ص ١١٤. ولنا أن نتعجب بخصوص ما إذا كان راعي جويني يشاطره الدرجة ذاتها من البغض للإسماعيليين، بل إن موقف هولاكو تجاههم كان غامضاً في تلك الفترة. ثمة أمثلة على أنه قد عامل إمامهم باحترام كبير، ونظر إليه «بانتباه ولطف»، بل حتى أنعم عليه بهدايا سخية. جويني، **تاريخ**، م٣، ص ٢٧٤. وجرى ذكر لهذا الاستقبال الحار المفاجئ عند لويس في: **الحشاشون، فرقة راديكالية في الإسلام** (لندن، ١٩٦٧)، ص ٩٣، غير أنه سرعان ما تم التراجع عن هذه المعاملة.

١١. جويني، **تاريخ فاتح العالم**، م٣، ص ٢٧٦.

١٢. المصدر السابق، م٣، ص ٢٧٧؛ رشيد الدين، **جامع التواريخ**، تح.، م٢، ص ٦٩٧، وروايته توحي بأن هذه المذبحة اقتصرت على «أقاربه وأصحابه، بمن فيهم الرجال والنساء وصولاً إلى الأطفال في مهادهم» ممن رافقوه في رحلته بين أبهار وقزوين.

١٣. ابن اسفنديار ومستكمل مجهول وردا عند هدجسون، **نظام القتلة** (نيويورك ١٩٨٠)، ص ٢٧٠.

١٤. جويني، **تاريخ فاتح العالم**، تح.، ص ٢٢٥، ٢٢٨، ٢٣٥. وكان بويل قد غيّر صيغة الفعل إلى الماضي في ترجمته للنص بعد أن لاحظ الاستخدام الشاذ للفعل.

١٥. رشيد الدين، **جامع**، تح. م٢، ص ٦٩٥، ٧٦٦؛ م٣، ص ٥٣٥-٥٣٦. انظر أيضاً جوزجاني، **طبقات**، م٢، ص ١٨٦. ويذكر هنا أن حامية جيردكوه التي تناقصت إلى مئة أو مئتي رجل كانت لا تزال صامدة في وجه المغول سنة ٦٥٨/ ١٢٦٠ عندما كان يكتب ذلك. ووردت عند دفتري، **الإسماعيليون**، ص ٤٢٩، ٦٩٨. ويقدم دفتري تصوراته الخاصة عن وضعية جيردكوه.

١٦. براون، **التاريخ الأدبي**، م٣، ص ٢٥.

١٧. فصيح خوافي، **مجمل فصيح**، تح. فروّخ، مجلدان (مشهد، ١٩٦٠-١٩٦١)، م٢، ص ٣٤٤؛ مقالة لوكهارت عن ألموت في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١، ص ٣٥٢؛ قزويني، **تاريخ غوزيده (أو التاريخ المنتقى)**، تح. براون (ليدن، ١٩١٠-١٩١٣)، ص ٥٩٢. وذكر لوكهارت خطأً أن التاريخ هو ٦٧٣. وورد اسم الولد على أنه بودولت أو نو دولت، ويفسر

الاختلاف بين الاسمين بسهولة باعتبار أنهما يكتبان بذات الرسم مع اختلاف في وضع النقطة بين بو و نو.

١٨. رابينو، **حكام جيلان**، ص ٢٩٣-٢٩٤، حيث جرى تصحيح «اسمعيلي» بـ«إسماعيلي».

١٩. جويني، **تاريخ فاتح العالم**، تح.، م٣، ص ١٣٩. وتُرجمت كلمة «إباحة» التي تركها بويل بلا ترجمة، بكلمة "Libertinism".

٢٠. «إثبات هجوم الأفغان على قلعة ألموت» (٢٨ آب، ٢٠٠٥)، (وكالة أنباء التراث الثقافي) على موقع "WWW.chn.ir/en/news/?id = 5512..". وكان إعجاب جويني بالتحصينات في القلعة في محله، وقد وصف الصعوبات الهائلة التي واجهت هدمها: «لقد جرى تقوية المسالك الصاعدة ومنافذ الوصول بجدران مكسية بالطين وأبراج مغطاة بالرصاص بحيث بدت عند هدمها وكأن رؤوسها قد ضربت بصخرة ولم يبق شيء في يدها، ومع ذلك فقد كانت لا تزال تقاوم... وقد عيّن الملك أميراً عليها ومعه جند كثير مهمتهم هدم القلعة. ولم تجد المعاول نفعاً فأشعلوا فيها النار ثم هدموها، وقد استغرق ذلك منهم زمناً طويلاً.» جويني، **تاريخ فاتح العالم**، م٣، ص ٢٧٢-٢٧٣.

٢١. جويني، **تاريخ فاتح العالم**، م٣، ص ٢٦٧.

٢٢. المصدر السابق، م٣، ص ١١١.

٢٣. رشيد الدين، جامع، م٢، ص ٦٩٤. وذكر ذلك عند هدجسون، **نظام القتلة**، ص ٢٦٧.

٢٤. جويني، **تاريخ فاتح العالم**، م٣، ص ٢٦٤. إنه لأمر غير قابل للتفسير كيف تمكّن من تحديد الهوية المزيفة لذلك الغلام الذي كان أقرب المقربين من الإمام يظنون أنه كان ولده.

٢٥. يبدو ذلك منسجماً مع حقيقة أن ركن الدين خورشاه كان شاباً في تلك الفترة، حيث ورد ذكر لشبابه في فتح نامه لألموت. انظر المصدر السابق، م٣، ص ١٠٦، ١١٦، ١٢٤.

٢٦. المصدر السابق، م٣، ص ١٣٣.

٢٧. المصدر السابق، م٣، ص ٢٦٧؛ رشيد الدين، **جامع**، م٢، ص ٦٨٥.

٢٨. رشيد الدين، **جامع**، م٢، ص ٦٨٥.

٢٩. جويني، **تاريخ فاتح العالم**، م٣، ص ٢٧٦. ويشير في مكان آخر إلى «أخوة الإمام وأولاده وأهل بيته ومن يعيلهم.» م٣، ص ١٣٤.

٣٠. قزويني، **غوزيده**، م١، ص ٥٨٣.

٣١. حمد الله مستوفي، **ظفر نامة**، مخطوط المكتبة البريطانية برقم Or. ms ٢٨٣٣، الورقة ٧١٢؛ أحمد تبريزي، **شاهنشانامه**، مخطوط المكتبة البريطانية برقم Or٢٧٨٠.، الورقة ١١٦، وكلاهما مذكوران عند Melvile في مقالته عن غزو الإيلخان أولجيتو لجيلان في كتاب: *The Mongol Empire and its Legacy*, ed. Amitai - Preiss and Morgan (Leiden, 1999), p. 84. انظر أيضاً مقالة منورسكي وبوزوورث عن «مزندران» في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٦.

٣٢. ميلفيل، **غزو جيلان**، ص ١١٧.

٣٣. رشيد الدين، جامع، م٢، ص ٩٨٤.
٣٤. ميلفيل، غزو جيلان، ص ١٠٥؛ انظر أيضاً مقالة «جيلان» في الموسوعة الإسلامية، ط٢، م٢.
٣٥. ميلفيل، غزو جيلان، ص ١٠٥.
٣٦. بويل، «التاريخ السياسي والأسري للإيلخانيين» في كتاب تاريخ كمبردج لإيران، تح. بويل، م٥ (كمبردج، ١٩٦٨)، ص ٤٠١.
٣٧. إقطاعيات ثانوية حكمت مزندران أيضاً. انظر مقالة «مزندران» لمنورسكي وبوزوورث.
٣٨. قزويني، نزهة القلوب، ص ٦٠-٦١.
٣٩. جيلاني، تاريخ مزندران، تح. ستودا (طهران، ١٩٧٣)، ص ٦٦ - ٦٨؛ مرعشي، تاريخ جيلان وديلمستان، تح. رابينو، ص ٦٤-٦٧. انظر أيضاً مقالة «السلالات المحلية» لرابينو، ص ٣١٦- ٣١٧؛ ومقالته عن «حكام جيلان»، ص ٢٩٥؛ وكتابه *Les Provinces Caspiennes*، ص ٢٨١؛ ٤٠٣-٤٠٤.
٤٠. انظر مقالة "Mar'ashis" في الموسوعة الإسلامية، ط٢، م.٦ لـ Calmard.
٤١. بوزوورث ومينورسكي، «لاهيجان»، الموسوعة الإسلامية، ط٢، م٥؛ والمقالة السابقة لـ Calmard.
٤٢. انظر مقالة رابينو، «السلالات الحاكمة»، ص ٣١٤.
٤٣. المصدر السابق؛ رابينو، حكام جيلان، ومقالة «حكام لاهيجان وفومان» في مجلة JRAS (١٩١٨)؛ مقالة «جيلان» لـ Spuler. يبدو أن أسماء «ملاطي»، و«كاركيائي»، و«أمير كيائي» كلها تشير إلى سلالة واحدة بعينها.
٤٤. مرعشي، تاريخ جيلان، ص ٦٧؛ رابينو، حكام جيلان، ص ٢٩٥.
٤٥. مرعشي، جيلان وديلمستان، ص ٦٧.
٤٦. قزويني، نزهة القلوب، ص ٥٨ - ٥٩.
٤٧. مرعشي، جيلان وديلمستان، ص ٦٩ - ٧٠.
٤٨. مرعشي، تاريخ طبرستان، تح. تسبيحي (طهران، ١٩٨٣)، ص ١٤٧.
٤٩. ميرخواند، روضة الصفاء، م٦، ص ٢٠٧؛ شامي، ظفر نامه، تح. توير (براغ، ١٩٣٧ - ١٩٥٦)، م١، ص ١٦٨؛ يزدي، ظفر نامة، تح. عباسي (طهران، ١٩٥٧)، م١، ص ٤١٢. حدث هذا الهجوم سنة ٧٩٤/ ١٣٩٢ عندما كان نظام الدين شامي حاضراً بالفعل، انظر شامي، ظفر نامه، م١، ص ١٢٨.
٥٠. خوند أمير، حبيب السير، تح. ثكستون؛ ميرخوند، روضة الصفاء، م٦، ص ٢١١-٢١٢؛ شامي، ظفر نامه، م١، ص ١٣٦؛ يزدي، ظفر نامه، م١، ص ٤٤٣-٤٤٤. بالنسبة لحبيب السير، تجدر الإشارة إلى القسم المقتبس في ديهكان، كارنامه يادو بخش ديكر أز تاريخ أرّاك (طهران، ١٩٦٦)، ص ٤٧-٤٩، الذي تضمن مقاطع لا تظهر في التحقيق النقدي والترجمة لثكستون. وقد حدث الهجوم على الإسماعيليين في أنجودان بعد سنة فقط من الهجوم في

مزندران.

٥١. مرعشي، جيلان وديلمستان، ص ٥٤.
٥٢. يبدو أنها إشارة إلى انقلاب مصير الإسماعيليين السياسي.
٥٣. مرعشي، جيلان وديلمستان، ص ٥٤.
٥٤. المصدر السابق، ص ٥٦، ٥٨.
٥٥. المصدر السابق، ص ٥٨.
٥٦. المصدر السابق، ص ٥٩.
٥٧. عن هذه السلالة انظر مقالة Smith عن الجلاريين في الموسوعة الإسلامية، ط٢، م٢.
٥٨. مرعشي، جيلان وديلمستان، ص ٦٠-٦١.
٥٩. المصدر السابق، ص ٦٣-٦٤. في ما يتعلق بأعمال سيد فخر الدين ضد ألموت انظر Calmard، «المراعشة»؛ مرعشي، طبرستان ورويان ومزندران، ص ٢٩٠ وما بعدها.
٦٠. مرعشي، جيلان وديلمستان، ص ٦٥؛ معزي، إسماعيلية إيران، ص ٢٢٩، حاشية ٢٨، وفيما يقدم هذا التفسير، يعلق بصورة صحيحة أن معنى عبارة «وأولاد آن جماعة أكنون نيز إنجا» [ووردت قراءتها آبخا اند في نسخة سُتودا] هو معنى مبهم وغامض.
٦١. مرعشي، جيلان وديلمستان، ص ٨٩، ١٢١.
٦٢. المصدر السابق، ص ١٢٣؛ دفتري، الإسماعيليون، ص ٤٥٠. عن السلالة التي ينتمي إليها هذا الحاكم انظر: بوزوورث، «قاووس، بنو»، الموسوعة الإسلامية، ط٢، م٤؛ مينورسكي، «رويان»، الموسوعة الإسلامية، ط٢، م٨؛ نيكيتاين، «بادوسبانيد» في الموسوعة الإسلامية، ط٢، م١. إن عودة خداواند محمد إلى الظهور، وهو الذي لابد وأنه كان معمراً بحلول ذلك الوقت، ومشاركته في معركة أخرى بعد يبدو أمراً غير معتاد. وفيما لا يبدو الأمر مستحيلاً، إلا أنه يجب الأخذ في الاعتبار فرضية أن مرعشي يروي الحادثة بطريقة خاطئة، أو أن ذلك الشخص كان خليفة لخداوند محمد الأول. وقد عبّرت مريام معزي عن التحفظات نفسها في: معزي، إسماعيلية إيران، ص ١٩٩. وتأخذ في النظر احتمال وجود خداوند محمد آخر.
٦٣. مرعشي، جيلان وديلمستان، ص ١٢٩. انظر أيضاً مقالة «لاهيجان» لبوزوورث ومينورسكي؛ ومقالة «ديلم» لمينورسكي في الموسوعة الإسلامية، ط٢، م٢.
٦٤. رابينو، مزندران وأسترابادا (لندن، ١٩٢٨)، ص ٦٠؛ ستودا، آز آستراتا أسترابادا، ١٠ مجلدان (طهران، ١٩٨٧)، م٢، ص ٣٤٣، ٣٤٦-٣٤٨.
٦٥. جيلاني، تاريخ مزندران، ص ٨٨-٨٩، ٩٩-١٠٠. وتشكّ مريام معزي في كون هؤلاء الحكام إسماعيليين لمجرد إطلاق صفة «الملاحدة» عليهم. انظر مقالتها «إسماعيلية إيران»، ص ٢١٢ - ٢١٤. ومع أن المصطلح اتخذ صفة العمومية إلا أنه أستخدم ضد الإسماعيليين عموماً، ولاسيما لإسماعيلية جنوب قزوين. انظر على سبيل المثال مقالة مادلونغ «ملحد» في الموسوعة الإسلامية، ط٢، م٧. وعبارة جيلاني بالإشارة إلى سلطان محمد بن جهانجير بأنه

«جدّد نفوذ الإلحاد الذي [للإمام الإسماعيلي حسن] على ذكره السلام في أراضي رستمدار» هي عبارة واضحة عن الميول الدينية لهذا الحاكم.

٦٦. خاكي خراساني، ديوان، تح. إيفانوف (بومباي، ١٩٣٣)، ص ٦٩.

٦٧. هامر - بيرغشتال، تاريخ الحشاشين، تر. وود (لندن، ١٨٣٥)، ص ٢١٠ - ٢١١. وانظر أيضاً إيفانوف، مقالة "Ismailitica" ١ و٢، في مجلة: Memoirs of the Asiatic Society of Bengal 17 (1922), p.53, التي لا يبدو أنها تعتمد على أية معرفة شخصية بالمنطقة.

٦٨. مادلونغ، «إسماعيلية»، الموسوعة الإسلامية، ط٢، م٤.

٦٩. مرعشي، جيلان وديلمستان، ص ٨٦-٨٧، ٢١٦. وتوحي بيانات آثارية حديثة العهد باستخدامات أخرى للقلعة. انظر مقالة «ألموت، قلعة ليست سجناً» المنشورة على موقع وكالة أنباء التراث الثقافي.

٧٠. انظر مقالة إيفانوف، «فرع منسي من الإسماعيلية»، في مجلة .JRAS (1938)

٧١. تامر، «فروع الشجرة الإمامية الإسماعيلية»، المشرق، ٥١ (١٩٥٧).

٧٢. تامر، الإمامة في الإسلام (بيروت، ١٩٦٤)، ص ١٥٧-١٥٨، ١٦٩-١٧٨؛ ١٩٢.

٧٣. انظر على سبيل المثال، Cortese, "Eschatology and Power in Mediaeval Persian Ismailism" (Ph.D Dissertation, university of London, 1993), p. 204; ودفتري، الإسماعيليون، ص ٤٤٩.

٧٤. لم يرد ذكر لهذا العمل في المرشد للأدب الإسماعيلي، لإيفانوف؛ إيفانوف، الأدب الإسماعيلي، ط٢؛ بوناوالا، بيليوغرافيا الأدب الإسماعيلي.

٧٥. انظر على سبيل المثال، الحسيني، كتاب الخطابات العالية، تح. أوجاقي، ص ٤٥.

٧٦. تامر، الإمامة، ص ١٩٩.

٧٧. المصدر السابق، ص ١٥٨.

٧٨. كما سنرى في الفصل الثالث، ثمة مخطوط من ألفاظ الدر المنثور الذي يعود كما يبدو إلى الإمام شمس الدين محمد، المعروف أيضاً بخداوند محمد. وفيما قد يميل البعض إلى الربط بين خداوند محمد، بطل معارك الديلم، والإمام شمس الدين محمد، إلا أن ذلك مستحيل من ناحية تاريخية باعتبار أن هذه المعارك حدثت عام ٧٧٦/ ١٣٧٤، أي عندما سيكون الإمام في سن تتجاوز المئة بكثير. إلا أنه من الممكن أن يكون الكتاب المذكور من كلمات خداوند محمد الديلمي ونسب في وقت لاحق إلى شمس الدين محمد.

٧٩. انظر: Adae, Sirectorium and Passaguim faciendum, in RHC: Documents Armeniens, vol. 2, pp. 496-497.

٨٠. اعتمدت ملاحظاتي على هذا النص على بحث لمرشح لدرجة الماجستير في التاريخ في جامعة مونتريال ١٩٩٧. وقد فشلت محاولاتي المتكررة للحصول على هذه الأطروحة إلا أنني استخدمت ما نُشر على الإنترنت بعنوان Le projet de croside de phillipe v1 de valois (1997) إلا أن المؤلف لم يذكر اسمه على الموقع المذكور.

٨١. قائيني، «نصائح لشاه روخ» في ميكروفيلم رقم ٢٢ ٢٤٩، Codex vindo bonensis Palatinus. (Flugel 1858) (Vienna, 1970), p. 301 a.

٨٢. المصدر السابق، ص ٣٠٣ آ.

٨٣. انظر بهذا الخصوص مقالة دفتري عن الكتابات التاريخية للإسماعيليين النزاريين الأوائل في مجلة Iran، ٣٠ (١٩٩٢).

٨٤. انظر: Nanji, The Nizari Ismaili Tradition in the Indo - Pakistan Subcontinent (Delmar, N.y, 1978), الذي يبقى مقدمة مفيدة إلى تاريخ الإسماعيلية في جنوب آسيا. ويجب أن يستكمل هذا العمل بأطروحة ماجستير لفيراني في جامعة ماكجيل، ١٩٩٥، بعنوان: **صوت الحقيقة: حياة وأعمال سيد نور محمد شاه، صوفي إسماعيلي من القرن الخامس عشر/السادس عشر**. أما الفترة الأقدم عهداً فقد درسها Kassam في: *Songs of Wisdon and Circles of Dance* (Albany, N.y, 1995).

٨٥. انظر مقالة فيراني عن «سيمفونية العرفان» في كتاب: *Reason and Inspiration in Islam*, ed. Lawson (London, 2005).

٨٦. انظر بهذا الخصوص، نانجي، **التقليد الإسماعيلي النزاري**، ص ١٠-١١.

٨٧. انظر موار، **كاتالوج المخطوطات الخوجكية في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية** (لندن، ١٩٨٥)، ص ١.

٨٨. تعكس هذه المصنوعة اليدوية الفريدة الخصائص المعمارية للقبور القديمة لبهاء الدين زكريا وشادنا شهيد. انظر ممتاز، **العمارة في باكستان** (سنغافورة ١٩٨٥) ص ٤٢-٤٣.

٨٩. انظر: نانجي، **التقليد الإسماعيلي النزاري**، ص ٧٠. يذكر مصدر متأخر طباعة حجرية سنة ٦٨٢/ ١٢٨٣ تاريخاً لوفاة نصير الدين وسنة ٧٥٠/ ١٣٤٩ تاريخاً لوفاة شهاب الدين. انظر ملوكشاه وعيسنشاه، **غولزار شمس** (ملتان، ١٩١٦)، ص ٣٦٦، ٣٧٧.

٩٠. إمام شاه، **جانا تبوري**، ط٢ (بومباي، ١٩٧٦ المقابلة لـ ١٩٢٠)، ص ٨٣؛ نصير الدين، «هوم بلهاري تامى شاها راجا» في: **١٠٠ جنان ني شوياضي**، ط٥، م٢ (مومباي، ١٩٩٣/ ١٩٣٦)، ص ٦٦؛ نور محمد شاه، **سات فاراني موطي** (مومباي، لا. ت)، ص ١٩٠ - ١٩٧؛ وانظر أيضاً: نانجي، **التقليد الإسماعيلي النزاري**، ص ٧٠.

٩١. جوزجاني، **طبقات**، ص ٥١٨. يشعر لويس بأن هذا الرقم مرتفع جداً. انظر لويس، **الحشاشون**، ص ٩٤.

٩٢. استمر العمل بنظام إرسال الواجبات الدينية عبر «الراهيس» حتى أوائل القرن التاسع عشر. انظر خطاب هاورد عن المذهب الشيعي في الإسلام وتفرعاته أمام محكمة بومباي في حزيران ١٨٦٦ (مومباي، ١٨٦٦)، ص ٨٨.

٩٣. وايلي، **عش العقاب: القلاع الإسماعيلية في إيران وسورية** (لندن، ٢٠٠٥)، ص ١٦٥؛ والصفحات ٣٥، ١٦٣، ٢٧٢. ونجد صورة لهذه القلعة عند دفتري، **الإسماعيليون**، ص ٣٤٧.

٩٤ . مستنصر بالله (= غريب ميرزا)، **بنديات جوانمردي**، تح. إيفانوف (ليدن ١٩٥٣)، صفحات كثيرة من ٢-٨٩.

٩٥ . نجد مثل هذه الإشارات متفرقة عند خيرخواه هراتي، «قطعات» في: **تصنيفات خيرخواه هراتي**، تح. إيفانوف (طهران، ١٩٦١)، ص ١٠٥-١٠٧ على سبيل المثال؛ وفي «رسالة» في المصدر ذاته، الصفحات ٢٣، ٣٩، ٥٥، ٦٠ على سبيل المثال.

٩٦ . شهاب الدين، **١٠٠ جنان ني شوياضي**، م٣، ص ١ - ١٠. إن ترجمة كلمة «تورا» في البيت الخامس ليست نهائية، إذ لم نعثر عليها في أي من المعاجم التي رجعنا إليها، لكن بالمقارنة مع كلمات مشابهة وردت في مقطوعات جنان أخرى، يبدو أن المعنى يفيد (قارب الإبحار).

٩٧ . هذه هي مقطوعات من نظم صدر الدين ونشرت في مجموعة **١٠٠ جنان ني شوياضي** (مومباي، ١٩١٢ و ١٩٣٤، و ١٩٣٥ . . . الخ).

٩٨ . انظر علي أساني عن الأشكال التي توجد فيها مجموعات الجنان هذه، **مجموعة هارفارد من الأدب الإسماعيلي باللغات الهندية**. . . (نسخة مسودة) (كراتشي ١٩٧١).

٩٩ . تذكر «الشجرة» التي اكتشفها إيفانوف تاريخه على أنه ١٢٩٠ - ١٣٨٠. إيفانوف، «فرقة الإمام شاهية في كجرات»، مجلة JBBRAS 12 (1936)، ص ٣٤. بينما يذكر كل من ملوكشاه في غولزار، ص ٨٧، ودرغاهفالا في **تواريخ بير**، م٢، ص ٩٠، التاريخ على أنه ١٢٥٢-١٣٦٨. وانظر نانجي، **التقليد الإسماعيلي النزاري**، ص ٧٢-٧٧ بخصوص البير صدر الدين.

١٠٠ . إن هذا الاتساق الضاغط ذو أهمية في ضوء النظرية التي قدمها أساني في مقالته عن الجنان الإسماعيلي في كتاب **تاريخ الإسماعيليين وفكرهم في العصر الوسيط**، تح. دفتري، ص ٢٦٥ - ٢٨٠. انظر أيضاً مقالة نانجي عن تقليد الجنان عند الإسماعيليين النزاريين في: **أعمال المؤتمر الدولي التاسع والعشرين للمستشرقين**، م٣ (باريس، ١٩٧٥)، ص ١٤٣ - ١٤٦. وجرى الرجوع إلى كافة مجموعات الجنان التي نشرها المكي لالجيباى ديفراج، وفيها تأكيد على أن الإمام قد أنشأ مقراً له في أرض الديلم، إلا أننا لا نعرف تاريخ حياة سيد محمد شاه الذي ذكر هذه المعلومات.

١٠١ . صدر الدين، **شاهاكِ هي كمان آمهِ سيرفو**، م٤، ص ٤٨.

١٠٢ . تعبير «بارغور» إشارة إلى البير صدر الدين. انظر: Shackle and Moir, *Ismaili Hymns from south Asia* (London, 1992), pp. 89, 169.

١٠٣ . تعد كلمة شاه بمعنى الإمام من أكثر التعابير استخداماً وتكراراً في مجموعات الجنان. انظر عن ذلك، خاكي، **داسا أفاتارا الإسماعيليين الساتبانثيين** (أطروحة دكتوراه في جامعة هارفارد، ١٩٧٢)، ص ١٤؛ **ديوان خاكي خراساني**، تح. إيفانوف ص ١٠.

١٠٤ . صدر الدين، **ذان ذان آجانو**. . .، م٥، ص ٤٢

١٠٥ . صدر الدين، **١٠٠ جنان ني شوياضي**، م٥، ص ١٠.

١٠٦ . المصدر السابق، ص ٣٩.

١٠٧. عن رمزية الشمس والقمر في أشعار الجنان انظر شاكل وموار، ترانيم إسماعيلية، ص ٨٩، ١٦٩.
١٠٨. صدر الدين، ١٠٠ جنان ني شوياضي، م٤، ص ٣.
١٠٩. مرعشي، جيلان وديلمستان، ص ١٢٩.

الفصل الثالث

احتجاب الشمس

«لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة،
إما ظاهراً مشهوراً أو خائفاً مغموراً»

حديث الإمام علي إلى
كميل بن زياد في نهج البلاغة

في فقرة من كتابه افتتاح الدعوة، يسرد الفقيه الإسماعيلي القاضي النعمان من القرن العاشر المقابلة التي جرت بين الداعي أبي عبد الله الشيعي وقبيلة كتامة البربرية، التي سيكون لها دور خطِر في وصول الإمام الإسماعيلي إلى السلطة في شمال أفريقية. وكان أبو عبد الله قد التقى مجموعة من الحجاج من كتامة الشيعة في مكة سنة ٢٨٠/ ٨٩٣، وأقنعهم بالانضمام إلى القضية الإسماعيلية ورافقهم في قافلتهم المتجهة إلى بلادهم. وما إن وصل إلى موضع في أرض كتامة يدعى إيكجان، حتى استفسر عن مكان يعرف باسم «فج الأخيار». وقد دهشوا بمعرفته باسم الموضع وأخبروه أنهم إنما هم في تلك المنطقة نفسها. وعندما سألوه كيف علم به أجاب، «والله ما سمّي هذا الفج إلا بكم». واقتبس الحديث التالي للنبي محمد: «إن للمهدي هجرة تنبو عن الأوطان في زمان محنة وافتتان ينصره فيها الأخيار من أهل ذلك الزمان: قوم مشتق اسمهم من الكتمان». وأضاف متابعاً، «فأنتم هم كتامة، وبخروجكم من هذا الفج سميّ فج الأخيار»[1].

وهكذا، ارتبط الحفاظ على السرية، أي الكتمان، بصورة وثيقة بفضيلة التقوى، وهذا يجب ألا يدهشنا كثيراً إذا ما كانت التقيّة، وهي المرادف الأكثر شيوعاً

للكتمان، مشتقة من الجذر العربي التقوى الذي يعني الصلاح والإخلاص وخشية الله.

لقد كانت التقية أو الاستتار من باب الحيطة و الحذر، خاصية هامة من خصائص الإسلام، ولاسيما الإسلام الشيعي، منذ أيامه الأولى[٢]. وبحكم الواقع، فإن المسلمين من جميع المذاهب يعترفون بشرعية استخدامها في ظروف معيّنة[٣]. ويوجه القرآن (٣:٢٨) نصيحة إلى جماعة المؤمنين بألا يتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين، إلا إذا كان ذلك من باب التقية خشية على أنفسهم.(٤) واتفق المفسرون السنّة والشيعة على تفسير الآية (١٦:١٠٦)، التي تشير إلى عدم لوم أولئك الذين يظهرون الكفر مكرهين، على أنها تشير إلى حالة الصحابي عمار بن ياسر الذي أُجبر على إنكار دينه تحت التعذيب[٥].

وبمرور الوقت، لم تجد الأغلبية من المسلمين السنّة نفسها، وهي التي حققت تفوقاً وسيطرة سياسية، مضطرة، إلا في حالات نادرة، إلى اللجوء للتقية من باب الحذر. ويمكن ذكر العلماء السنّة الذين وجدوا في التقية ملاذاً إبان المحنة زمن الخليفة المأمون كمثال على ذلك، عندما أكدوا أن القرآن مخلوق مع أنهم كانوا يعتقدون خلاف ذلك[٦]. بالمقابل، دفع الوجود القلق للأقلية الشيعية بهذه الجماعة لتطوير ممارسة التقية واتخاذها كطريقة فطرية وغريزية من طرائق حفظ الذات وحمايتها[٧]، بل حتى إنه كان للشيعة تعبير قانوني يطلق على المناطق التي تكون فيها ممارسة التقية إلزامية وهو «دار التقية»[٨]. ثمة جانبان للتقية عند الشيعة: إخفاء ارتباطهم بقضية الأئمة عندما يعرضهم الإفصاح العلني عنها للخطر، وبشكل لا يقل أهمية، إبقاء تعاليم الأئمة الباطنية مستورة عن أولئك الذين هم ليسوا مستعدين لتلقّيها[٩]. واشتهر عن الإمام الشيعي جعفر الصادق قوله «تعليمنا هو الحقيقة، حقيقة الحقيقة؛ وهو الظاهر والباطن وباطن الباطن، وهو السر وسر السر، يحميه سر ويخفيه سر»[١٠].

أما بالنسبة للإسماعيليين الشيعة، الأقلية ضمن الأقلية، والذين شدد معتقدهم على الأهمية العظمى للباطن أو البعد الباطني للتنزيل، فكان التصريح بهذه الحاجة أشد وأعظم[١١]. وقد آذن تدمير ألموت بفترة كانت التقية فيها مطلوبة أكثر من أي وقت مضى من أجل البقاء. المخاطر التي واجهت بصورة مستمرة جماعة بلا دولة في أعقاب الغزوات المغولية أجبرتها على اتخاذ التقية ليس كإجراء ملائم للغرض في

المناسبات، بل كطريقة في الحياة. وبينما حمل ذلك ميزة التخلص من اهتمام غير مرغوب فيه، إلا أنه احتضن أيضاً مخاطره الخاصة به. فالتقية لأجيال عدة يعرض هوية أقسام من الجماعات للغموض، الأمر الذي سيؤدي تدريجاً إلى نسيان إرث الأجداد. وكانت هذه الأقسام تتعرض بمرور الوقت إلى الانحراف وبالتالي تبني الهوية التي ما كانت يوماً سوى غطاءً لها. ومع ذلك، ربما لم يكن في المسألة سوى خيار ضئيل، ففي أعقاب المذابح العامة التي استطالت على أيدي المغول، لم يكن من الممكن الكشف عن هوية إسماعيلية للعالم الخارجي، إذ حيثما فشلت التقية، اجتذبت الجماعة انتباهاً غير مرغوب فيه وتعرضت للهجوم. وهكذا، إنها لمفارقة أنّ مناطق كثيرة علمنا بوجود نشاطات إسماعيلية فيها من مصادر خارجية، والسبب في ذلك وجود تحريات عن وجود الجماعة وهويتها أسفرت عن كشف أمرها وبالتالي سحقها. من هنا جرت إزالة الإسماعيليين في هذه المناطق من الوجود، بينما حافظ أولئك الذين عاشوا في مناطق اجتذبت انتباها خافتاً على بقائهم حتى يومنا هذا. ويجزم التقليد الإسماعيلي بأن ولداً للإمام ركن الدين خورشاه يدعى شمس الدين محمد تمّ تهريبه إلى مكان آمن بعيد. ويتناول هذا الفصل حياة الإمام شمس الدين وحياة مريده الشاعر نزاري قوهستاني الذي ألقت حياته وكتاباته ضوءاً على ممارسة التقية.

إمامة شمس الدين محمد

كنا قد لمّحنا في الفصل الثاني إلى ابني (أو ابن إذا ما كان فرداً واحداً) ركن الدين خورشاه اللذين وجدا مكاناً لهما في التواريخ الفارسية، ترقية وأبي دولت. إلا أن الابن الذي خلفه كان يعرف باسم محمد، وكان يلقب بشمس الدين[١٢]. وليس من الممكن، دون معلومات إضافية، التيقّن ما إذا كان هو ترقية أم أبي دولت، أم إنه كان فرداً آخر بعد. ويتضمن مصدر متأخر جداً، **الآثار المحمدية**، الذي أتمه مؤلفه، وهو شخص يقرب اسمه من محمد تقي بن علي رضا بن زين العابدين، سنة ١٣١٠/ ١٨٩٣ في مدينة محلات، معلومات هامة عن شمس الدين محمد. وكانت أسرة هذا المؤلف، التي ظنّ فلاديمير إيفانوف أنها لم تكن إسماعيلية[١٣]، في خدمة الأئمة الإسماعيليين لعدة أجيال. وذكر في ما رواه كراساً صغير الحجم (كتابشا) كان له إطلاع عليه في إحدى المرات، وكان ينتقل من يد إلى يد من قبل خلفاء الإمام ركن

الدين. وقد تضمن الكراس معلومات تخص السيرة الذاتية كتبت بخط شمس الدين محمد نفسه، وكذلك بخطوط الأئمة التالين. وطبقاً لهذا المصدر، فقد تم إرسال شمس الدين محمد بعيداً إلى تبريز برفقة عمه لأبيه شاهنشاه[١٤]. ويخبرنا كتاب **الآثار المحمدية** أن الإمام مارس شخصية مغفلة بالكامل، وعاش في تلك المدينة حياة متواضعة عملٍ فيها كطرّاز، ومن هنا كان لقبه «زاردوز» (أي الطرّاز). ولا بد أنه كان لهذا الكرّاس الذي اعتمدت عليه المعلومات الواردة هنا كما يبدو، إذا ما كان صحيحاً، أهمية عظيمة. ومن سوء الطالع أنه تعرض للإتلاف عندما هاجم رجال القبائل من بلوشستان الإسماعيليين وإمامهم آغا حسن علي شاه (آغا خان الأول) في جيروخ في ٢٣ آذار١٨٤٣، ونهبوا ممتلكاتهم[١٥]. ويجزم محمد قاسم «فيرشتا»، المؤرخ المعروف من جنوبي الهند، والذي كان على اتصال كما يبدو مع أحفاد للإمام شمس الدين محمد، وكتب حوالى ١٠١٥/١٦٠٦، يجزم أن ابن ركن الدين خورشاه كان معروفاً باسم محمد زاردوز، ولقبه شمس الدين[١٦].

من حسن الطالع أن دليلاً معاصراً يحدد مركز الأنشطة الرئيسي للإمام شمس الدين محمد بأذربيجان، وفي تبريز أو ضواحيها على الأرجح. وكان في تبريز أن التقى الشاعر الإسماعيلي نزاري قوهستاني بالإمام شمس الدين عندما ارتحل إلى هناك، كما هو واضح، سنة ٦٧٨-٦٧٩/ ١٢٨٠-١٢٨١ حيث دوّن تلك المقابلة في كتابه المنظوم شعراً، كتاب الرحلة (سفر نامه). كما لمّح إلى هذا الموضع في ديوانه الشعري بعنوان ديوان[١٧]. وثمة رسالتان أيّدتا هذه الشهادة، **رسالة الصراط المستقيم**، وهي مجهولة المؤلف[١٨]، وأخرى متأخرة ومدسوسة في القصيدة العربية «الشافية» التي تذكر أن الإمام شمس الدين محمد عاش في بلدة قصور في ضواحي تبريز[١٩].

شموس تبريز

يبدو أن إقامة شمس الدين محمد في تبريز قد سببت بأن عدداً من المؤلفين راحوا يخلطون ما بين سيرة الإمام الإسماعيلي وسيرة ابن بلدته وشبه المعاصر له، شمس تبريز، المؤدب الروحي للمتصوف المسلم الشهير جلال الدين الرومي، والذي اشترك مع الإمام في الاسم أيضاً، وأول ما ظهر هذا الالتباس في **تذكرة الشعراء** لدولت شاه الذي انتهى منه سنة ٨٩٢/ ١٤٨٧[٢٠]. واتخذ هذا الموقف في ما بعد شخصيات بارزة مثل نور الله شوشتري (ت ١٠١٩/ ١٦١٠)، الذي جعل شمس

تبريز، مؤدب الرومي، من ذرية الأئمة الإسماعيليين[٢١]. وكان البحث الاستشراقي المبكر قد تبنى وجهة النظر هذه. فقد رأى ي.ج. براون الجليل القدير، على سبيل المثال، شمس تبريز أنه من ذرية الإمام الإسماعيلي جلال الدين محمد[٢٢]. وازدادت المسألة التباساً باقتران إضافي للشيخ الإسماعيلي من جنوب آسيا بشمس الرومي[٢٣].

وفي ما يتعلق بالاقتران السابق، نجد أن أول دليل من مصدر إسماعيلي جمع ما بين الشخصيتين (حتى ولو كان ذلك بصورة غير صريحة) ورد في رسالة خير خواه المدوّنة حوالى سنة ١٥٥٧/٩٦٠، وفيها جعل «محقق [مؤدب] الرومي» حجة الإمام، وهذه شخصية بارزة في هرمية الدعوة الإسماعيلية[٢٤]. والأبيات التي يقتبسها في ما يتعلق بذلك، والمكتوبة تحت الاسم المستعار «شمس تبريز» هي فعلاً من أشعار شائعة نجدها في الأثر الأدبي المعترف به حالياً لجلال الدين الرومي[٢٥]. وتحتفظ رسالة الصراط المستقيم، التي من المرجّح أنها حتى من فترة زمنية أقدم عهداً، بصورة مشابهة باقتباسات شعرية من «البير رومي»، إنما لا نجد البيت المخصص في أعمال جلال الدين الرومي المعروفة[٢٦]. وتوحي الرسالة بأن «الشيخ الرومي» هذا كان حجة للإمام. ويحدث اقتران الإمام شمس الدين محمد بشمس الرومي بصورة أوضح في كتاب فدائي خراساني (ت ١٣٤٢/ ١٩٢٣) **هداية المؤمنين الطالبين**[٢٧]. إلا أن مصادر إسماعيلية أخرى تنكر بشدة هذا الربط. فالشيخ شهاب الدين شاه (ت ١٣٠٢/ ١٨٨٤)[٢٨] يكتب على سبيل المثال:

> «أيها المشايعون للحقيقة! اعلموا أنه بعد وفاة ركن الدين خورشاه، وصل جدنا، كما ذكرت، شمس الدين محمد إلى تبريز واستقر فيها. وكي لا تصل معلومات حول وضعيته إلى أعدائه، ذهب إلى محل طرّاز وشغل نفسه بتلك الحرفة. ولم يمر وقت طويل حتى أصبح يعرف بشمس تبريز بسبب أناقته الفائقة وجمال وجهه وبهائه، الذي كان كالشمس. لكن يجب ألا نتخيل أن شمس تبريز، الذي كان الملا رومي مريداً له، كان هذا الشخص نفسه. بل إن شمس تبريز ذاك كان بالأحرى من تبريز في الأصل. واعتادوا تسميته بشمس تبريز بالطريقة نفسها التي قد يقال فيها سليمان بدخشاني أو إسماعيل هوناكيري»[٢٩].

وحقيقة أن الشخصيتين ما كان لهما أن تكونا شخصية واحدة ترد عند أفلاكي في

كتابه **مناقب العارفين** حيث يقدم لنا اسم والد شمس تبريز على أنه علي، وجده لأبيه ملك داد[٣٠]. لكن، من سوء التقادير أن مصداقية أفلاكي كثيراً ما كانت موضع شك[٣١]، أما ابن الرومي نفسه، وهو الذي كان خلافاً لأفلاكي، قد التقى شمس فعلاً فلم يكن واثقاً من أصول الولي أو سلسلة نسبه[٣٢]. وبالاعتماد على **مقالات** شمس نفسه كما يبدو، حدد أفلاكي تاريخ وصول الولي إلى قونية بصباح السبت، السادس والعشرين من شهر جمادى الثانية سنة ٦٤٢/ ٢٩ تشرين الثاني ١٢٤٤[٣٣]، أي عندما لم يكن الإمام ركن الدين خورشاه قد بلغ الخامسة عشرة من عمره[٣٤]، ويكاد لا يكون بالغاً بما يكفي ليكون له ولد يسافر إلى تركيا سيراً على الأقدام[٣٥]. يتحدث شمس في «مقالاته»، وهي التي يبدو أن معظمها يعود بتاريخه إلى بداية سياحته في قونية، وكأنه رجل عجوز، وهذا ما يتفق جيّداً مع تاريخ الدراويش المولوية الذي يقول إنه كان في سن ما بعد الستين عند وصوله إلى تلك المدينة[٣٦]. وهذا ما يرخي بظلال مزيد من الشك في إمكانية كون الشخصيتين شخصية واحدة. وبالطبع، بينما كان ذلك سيبدو وكأنه يحول دون إمكانية كون شمس الصوفي هو نفسه شمس الإمام، إلا أنه ما يزال يترك مسألة الانحدار من أئمة ألموت مفتوحة، فضلاً عن اقترانه بالشيخ الإسماعيلي من ملتان، الذي لا يزال مقامه القديم في تلك المدينة محط زيارات مسلمين من مختلف المذاهب باعتباره مدفن مؤدب الرومي[٣٧]. غير أن كلا المسألتين هما خارج نطاق هذا الكتاب بغض النظر عن مدى أهميتهما.

ما هو جدير بالملاحظة هو أن دولت شاه كان قد أطلق، من بين كتّاب تراجم آخرين[٣٨]، لقب الإمام الإسماعيلي زاردوز (الطّراز) على مؤدب الرومي. إن **مقالات شمس تبريز**، التي هي سجل «لحديث طاولة» لمعلم الرومي وشيخه، لا تذكر ذلك على أنه مهنته. وهكذا، لا بد أن عناصر ترجمة الإمام قد وصلت بطريقة ما إلى علم كتّاب ترجمة معلم الرومي الذين أدخلوها عندئذ في مذكراتهم، لكن ما يبقى مجهولاً هو شكل هذا الانتقال. ثمة أيضاً الأشعار المنتشرة في أرجاء عالم الإسلام الفارسي ذات المنحى الشيعي المميّز والمتضمنة للاسم المستعار شمس تبريز، وقد استبعد الباحثون ذلك عموماً باعتباره نسبة خاطئة. لقد لاحظت غابرييل فان دين بيرغ في دراستها لشعر الغزل من جبال البامير، على سبيل المثال، أن شمس تبريز هو الأول والأسبق بين الشعراء الذين كانت أشعارهم الغزلية تُغنى في هذه المنطقة ذات الكثافة السكانية الإسماعيلية العالية. وهي تفترض أن ذلك هو الاسم المستعار لجلال الدين

الرومي، لكنه أصبح ملتبساً بحقيقة أنه بينما يمكن أن نجد ما يؤديه مغنّو الغزل من أشعار حافظ وهلالي، على سبيل المثال، في مجموعات الدواوين المحققة لأشعارهم، إلا أن الأكثرية الطاغية للأشعار المنسوبة إلى شمس لا نستطيع العثور عليها في الآثار الأدبية الخاصة بالرومي بصورة تقليدية[٣٩]. إن انتشار هذه الأشعار في مناطق أخرى أيضاً هو أمر رائع بحد ذاته، فأهل الحق من كردستان، على سبيل المثال، يشاركون البدخشانيين في غناء أشعار شعبية جداً لشمس تبريز[٤٠]:

تا صورت بيوند جهان بود علي بود   تا نقش زمين بود زمان بود علي بود
(كان علي موجوداً منذ فجر خلق العالم
كان علي موجوداً منذ ظهور الزمان والمكان)

وبالمثل يشارك المتصوفة السنديون إسماعيلية أفغانستان في غناء مقطع آخر مشهور ينسب إلى شمس، وهو الذي ازدادت شعبيته بالأداء الحي للمغنية القوّالية المفضلة في باكستان عبيده برفين[٤١]:

ساقي با وفا منم دم همه دم علي علي
(ساقٍ وفيّ أنا، مع كل نَفَسٍ أصرخ علي! علي!)

عند النظر في الشعر الإسماعيلي المغنى (الغزل) لبدخشان، تتفجّع فان دين بيرغ قائلة، «في حالة الأشعار الخاصة بشمس تبريز، لم يكن البحث عن نسخ مطبوعة للنصوص المغناة ناجحاً لأن نصوص أكثرية الشعر المنسوب لشمس تبريز لا نجدها في الطبعات الحالية للديوان. . . فهذه الأشعار إما أنها مجهولة أو أنها تعتبر منحولة»[٤٢]. وبغض النظر عن حقيقة أن حوالى ٩٤ بالمئة من الأشعار المنسوبة إلى شمس تبريز من قبل إسماعيلية بدخشان لم تكن متوفرة لفان دين بيرغ في الطبعات المشهورة لديوان الرومي[٤٣]، فقد تمت طباعة ونشر هذه النسخ بالفعل، فالشعر المذكور أعلاه، على سبيل المثال، مقتبس من الصفحة ٢٢٠ من إحدى هذه الطبعات في حديقة شمس لملوك شاه، أحد أحفاد الشيخ الإسماعيلي شمس[٤٤]. كما نجدها مدوّنة أيضاً في مجالس المؤمنين للفقيه الشيعي الاثني عشري البارز نور الله شوشتري[٤٥]. وسيكون من المهم معاينة مسألة ما إذا كانت هذه الكتابات، وهي ذات الشعبية في جنوب ووسط آسيا إضافة إلى كردستان وإيران، تنتمي فعلاً إلى

شمس تبريز- ليس شمس مؤدب الرومي بل شمس إمام الإسماعيليين، أم أنها ربما تعود إلى الحكيم الشيخ الإسماعيلي الذي يحمل الاسم نفسه، الذي لن تكون كتابته بصوت شيعي شيئاً مثيراً للدهشة(٤٦).

رحلات شمس

من الممكن إلقاء ضوء إضافي على حياة هذا الإمام عبر مخطوطة من القرن التاسع عشر كانت سابقاً من ممتلكات الجمعية الإسماعيلية في بومباي، ونجدها اليوم في معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن. وصنّفت الوثيقة التي تحمل الرقم ٨١٤ في مجموعة المخطوطات خطأً على أنها تتضمن عملين فقط، **أربعون دنيا ورسالة في الآفاق والأنفس**، ومن هنا فقد فات الباحثين ملاحظة أنها تتضمن، من بين كتابات أخرى، فصلاً ربما كان منحولاً يُفيد أنه يحتوي كلمات للإمام الإسماعيلي. وبينما لم يذكر اسم الإمام، إلاّ أن ثمة عناصر معيّنة في هذا المقطع توحي بارتباطها بالإمام شمس الدين محمد. وفي ما يلي ترجمة كاملة لهذا الخطاب القصير:

«ما لا نريد أن يبقى خفياً على العباد أنه كما قال مولانا علي ومولانا الحسين (على ذكرهما السلام)، «إننا سنعبر جبالستان (أي جيلان) والديلم، وستكونان كربلاء الأخيرة. إن قَصْرَ وقلعة ألموت [سيضمحلان ليتحولا إلى معابر] بحيث لو مُنحتا حتى لامرأة فقيرة لما قبلت بهما(٤٧)؛ ولقد مرّ ذلك كله وشاهدته كل شعوب الأرض. لا شيء مما ذكرت كان كذباً. لقد غادرت الآن أرض إيران إلى توران وارتحلت عبر مدنها لأتعرف عليها. فعبرت سمرقند وبخارى وكاثاي وسيثيا وبلخ والصين وأراضي ما وراء الصين والتيبت وكشمير، وقطعت أراضي الفرنجة أيضاً. وباختصار، فقد رأيت بصورة فعلية العالم من طرفه إلى طرفه. وقد أظهرت نفسي بوضوح في أوتش وملتان، ووفيت بالوعد الذي قطعته للمريدين المحبين. [وبعد اختبار] لطف المريدين المحبين و الأصدقاء من هندوستان، عدت إلى إيران. وقد مارست التقية في جميع هذه الأراضي التي ارتحلت عبرها، وفي كل مكان لأن «التقية ديني ودين أجدادي»(٤٨)؛ إننا صورنا أنفسنا في كل مكان ذهبنا إليه بطريقة وصورة رأينا أنها تتضمن الحيطة والحذر تجاه

الناس. ومريديَّ يعلمون أكثر من غيرهم ما هو الشيء الحازم لمهمتنا! وإذا كان ثمة من يعلم المهمة وما ننصح به بصورة أفضل فليتقدم بها. لا أحد في الدنيا يستطيع زعم ذلك. وإذا ما وجد شخص يشك بذلك فهذا مرده إلى فساد الأخلاق ووسوسات الشيطان. ندعو الله أن يحفظ جميع العباد برعايته»[٤٩].

الأسباب التي تجعل هذه الكلمات تبدو مرتبطة بالإمام شمس الدين محمد عديدة. إن ذكر نبوءة تتكهّن بتدمير ألموت ومقارنتها بالاجتياح الذي حدث عندما تعرض الإمام الحسين وأصحابه لمذبحة في كربلاء يوحي بأن الانتصار المغولي كان لا يزال طرياً في الذهن. وهذا مُضمّنٌ أيضاً في ذكر سقوط قلعة قيصر، حيث يمكن أن يكون ذلك إشارة إلى الخلافة العباسية في بغداد، وهي التي نُظر إليها كسلالة من الحكام الدنيويين[٥٠]. وتلقى الإشارات إلى الرحلات المكثفة للإمام شمس الدين محمد دعماً قوياً من تقليد نزاري مدوّن عند كل من شهاب الدين شاه في كتاب **الخطابات العالية** وفدائي في **هداية المؤمنين الطالبين**[٥١]. يتحدث الكتاب الأخير عن يوميات الإمام، على سبيل المثال، على النحو التالي: غادر تبريز إلى جيلان حيث مكث هناك فترة محددة قصيرة. ثم ذهب إلى كاشان وفارامين حيث أقام لبعض الوقت قبل أن يتجه إلى قزوين ثم إلى دامغان ورودبار، حيث تلقى فيها الواجبات الدينية من أتباعه. وارتحل بعد ذلك إلى خراسان، بما في ذلك هرات، ومن هرات انطلق إلى بخارى ثم عاد إلى هرات والمناطق المحيطة بها، ومنها إلى كابول وبدخشان، حتى وصل إلى البنجاب، بما في ذلك مدينة ملتان والسند. ثم عاد إلى ملتان حيث سكنها لبعض الوقت قبل عودته إلى تبريز أخيراً. ومن تبريز ذهب إلى الديلم ثم إلى المغرب ومصر وسورية والأناضول حيث أمضى بعض الوقت هناك قبل عودته إلى تبريز. ثم عاد إلى ملتان في البنجاب حيث عاش بقية أيامه فيها[٥٢]. طبيعي أن هذا المصدر متأخر جداً إلا أنه يشير إلى وجود أثر موروث يؤكد الرحلات الواسعة لشمس الدين محمد. وإنه لأمر هام الإشارة إلى أن عدداً من قصائد الجنان تتحدث أيضاً عن رحلات شمس (الذي كان يُظنّ أنه شيخ، لكن في ضوء هذا الدليل ربما كانت الإشارة إلى الإمام)عبر اثنين وعشرين بلداً[٥٣]. ويذكر أفلاكي، الذي ربما أخذ رواية عن إمام إسماعيلي ووضعها في ترجمته لشمس، مؤدب الرومي، أنه بسبب

رحلاته المكثفة صار شمس يعرف بلقب «الطيار» في تبريز[٥٤]. ومثل هذه النسبة مناسبة بالتأكيد للإمام إذا ما كانت تشير فعلاً إليه وليس إلى شمس آخر.

ما هو مميز بنحوٍ خاص في المصدر الفارسي المقتبس أعلاه هو إشارة الإمام إلى رحلته إلى أوتش وملتان في الهند على أنها تحقيق لوعد قطعه لمريديه في تلك البلاد. وتجد هذه الإشارة تأييداً يستوقف الانتباه في أشعار الجنان المنسوبة إلى الشيخ شمس (عاش حوالى القرن ١٣-١٤)، وهو العالم الإسماعيلي الذي أمضى بعض الوقت في تلك النواحي، ويبقى ضريحه القديم العهد في ملتان مركزاً رئيساً يحج إليه المسلمون. وتسجل التصنيفات المنسوبة إليه ليس القيام والوفاء بمثل هذا الوعد فحسب، بل وبتحقيقه أيضاً. في إحدى قصائد الجنان، وهي التي ازدهى مؤرخو الآداب في باكستان بخصائصها السيرايكية اللافتة للنظر[٥٥]، يجري توقّع وصول الإمام الوشيك إلى ملتان:

«يا صاحب السعد! مسافراً من محطة إلى محطة
سيعبر الإمام السند وصولاً إلى ملتان.
يا صاحب السعد! [إنه سيصل] إلى الساحة الرئيسة لملتان
عبر زوايا المدينة الأربع وطرقها الأربعة»[٥٦].

وتسجل مصنفة أخرى تأسيس الإمام لنفسه في المدينة:

«ولد الإمام في بلاد الديلم واتخذ
مسكناً له في ملتان»[٥٧]

غير أن الأبيات الأكثر تأثيراً في النفس هي تلك التي تذكر صراحة وعد الزيارة، كما في الأبيات التالية:

«ارتفعوا بأنفسكم في خدمة الإمام،
إذ إنه قد وصل تحقيقاً لوعده»[٥٨].

طبيعي أن الأبيات تحمل روح الإيحاء أكثر مما تعطي تلخيصاً أو استنتاجاً، إذ لا نجد في أي منها ذكراً محدداً يفيد بأن الإمام شمس الدين محمد هو من كان قد وصل الهند، غير أن ذلك يمكن أن يكون إمكانية إذا ما تذكرنا الفترة المنسوبة في بعض

الأحيان إلى الشيخ شمس[٥٩]. كما أن حقيقة أن ابن شمس الدين محمد، مؤمن شاه، كان متزوجاً من امرأة تسمى دولت ساتي (انظر أدناه)، وهو اسم يرطن بهنديته، توحي أكثر بإمكانية قضائه فترة من الوقت في البنجاب[٦٠]. فإذا ما كانت هذه الأبيات هي حقاً إشارات إلى وعد بالمجيء إلى الهند حققه الإمام شمس الدين محمد، فستكون مميزة لانسجامها مع الفقرات الواردة في المخطوطات الفارسية.

خائفاً مغموراً

إن إعلان الإمام: «في كل هذه الأراضي التي ارتحلت عبرها، وفي كل مكان آخر، مارست التقية لأن التقية ديني ودين أجدادي» ، هو إعلان يتكشّف عن شيء ويتناغم صداه بعمق مع قول الإمام لمريده كميل، «لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة ، إما ظاهراً مشهوراً، أو خائفاً مغموراً»[٦١]. ففي الأزمنة الخطرة التي عاش فيها هذا الإمام وخلفاؤه التالون، غالباً ما جرى الافتراض بأنهم ستروا هوياتهم وأخفوها. والوثيقة المقتبسة أعلاه، سواء أكانت انعكاساً لكلمات الإمام الفعلية أم مشاعر طائفية لاحقة، هي أقدم شاهد يظهر إلى النور من مصدر إسماعيلي يوثّق هذه الفرضية البديهية. واضح إذاً أن أحد أسباب ضآلة معرفتنا بأئمة هذه الفترة يعود تحديداً إلى أنهم لم يرغبوا بأن يكون وجودهم مشهوراً للجميع. إن جذب انتباه غير مرغوب فيه في مثل هذه البيئة المعادية سيكون خطراً جداً، بل حتى قاتلاً، وإنّ النجاح في ستر هوية الأئمة أسهم في بقاء السلالة. وما كان لأفراد الجماعة الأوفياء في مناطق، كان التهديد بالخطر مستشعراً فيها بأقوى ما يكون، أن يرغبوا في الكشف عن أسماء وأحوال أئمتهم ولا حتى هويتهم هم أنفسهم. وجرى تثبيت ذلك في القسم الجغرافي من كتاب مستوفي، نزهة القلوب، الذي كتب فيه ما له علاقة بمدينة طالقان إلى الشرق من قزوين حيث «يعلن السكان عن أنفسهم أنهم سنيون مذهباً إلا أن لهم ميولاً باتجاه العقائد الإسماعيلية»[٦٢]. وسبق أن رأينا في الفصل الثاني أن حفيد هولاكو الأكبر غازان خان أشار أيضاً إلى الوجود المستمر للإسماعيليين في زمنه وممارستهم للتقية في ما يتعلق بمعتقداتهم[٦٣].

كذلك، فإن «رسالة الصراط المستقيم» السالفة الذكر تلقي ضوءاً كشافاً على هذه الحقيقة وظروفها، إذ يكتب المؤلف المجهول متحدثاً عن الأئمة الذين أعقبوا الإمام حسن على ذكره السلام (ت٥٦١/١١٦٦):

«منذئذ وحتى يومنا هذا والأئمة يعيشون في ستر. غير أن هذا الستر هو تجاه أهل الظاهر وليس لأهل الباطن (أي الإسماعيليين). وحتى عندما يكون ثمة ستر لأهل الباطن، فإنه ليس تجاه الجميع، لأن النص يقول إن لمظهر العقل الكلي، الذي هو حجة الإمام، وصول دائم إلى إمام العصر والزمان في عالم الباطن.

طريق تصل من قلب الحجة إلى الإمام

وهو مدرك لوجود قلبه من خلال التأييد الإلهي...

لهذا السبب فإن الحجة النبيل هو سيد التأييد الإلهي. غير أنه من الممكن أن يكون ثمة ستر لحدود أخرى من الدين بسبب معصية العباد كما حدث خلال فترة مولانا شمس الدين محمد تبريزي»[٦٤].

وتجدر الإشارة إلى أنّ مفهوم الستر، أي ستر الإمام، قد اتخذ بُعداً إضافياً زمن ألموت. إذ لم يكن بالضرورة زمناً استتر فيه الأئمة عن المشاهدة. فقد يكون الأئمة ظاهرين للناس بصورة كاملة كما كانت الحال مع الأئمة الذين جاؤوا وحكموا ألموت بعد حسن. غير أن الفترة امتازت بتطبيق مبدأ التقية بأمر من الإمام[٦٥]. ويعلق نصير الدين الطوسي بأن الفترة التي كتب فيها روضة التسليم كانت فترة ستر، «الزمن الذي جرى تدوين هذه التصورات فيه هو حقبة ستر وتقية، وهو [أي الإمام] – جلّت قدرته – من يأمر بالتقية»[٦٦]. من هنا قد يجوز لنا فهم كلمة «ستر» المذكورة أعلاه ضمن هذا المعنى.

ويخبرنا مؤلف **رسالة الصراط المستقيم** أن مقابلة الإمام تصبح في أزمنة الستر مقتصرة على أفراد جماعته وليس للغرباء. أما في فترات الخطر الشديد، فإن أولئك المندرجين ضمن أعلى مستويات الدعوة، كالحجج، كانوا وحدهم كما يظهر في اتصال مباشر مع الإمام، وهم من كان سينقل هدايته وإرشاده إلى المؤمنين. ويخبرنا المؤلف أن ذلك هو ما حدث زمن الإمام شمس الدين محمد.

ثمة نصٌ لم ينشر حتى الآن ونجده في عدة مخطوطات إسماعيلية يسجل «ألفاظ الدر المنثور» لإمام إسماعيلي اسمه خداوند محمد، وهو الذي تحدده بعض المخطوطات على أنه شمس الدين محمد بن ركن الدين خورشاه تخصيصاً[٦٧]. وتحذر الوثيقة المؤمنين كي ينتبهوا للطبيعة السريعة الزوال للعالم المادي وتوصيهم

بالاهتمام بالحياة الروحية، وهذه هداية جاءت بالتأكيد في أعقاب المذابح العامة التي تعرّض لها الإسماعيليون على أيدي جحافل المغول. لكن ما يهمنا هنا أن الإمام يتوجه بنفسه في الرسالة للمؤمنين المنتشرين في «خراسان وهندوستان وبدخشان وتركستان والديلم وقوهستان ورودبار وأذربيجان وقزنين (قزوين)[٦٨] وقنيات (قونيه)، وغير ذلك، ولسكان أراضيْ سورية وزنجبار وقصران وأهالي مصر وأشكوار وبنجاب وأماكن أخرى»[٦٩].

إن لهذه التقية الرائعة التي مارسها الإسماعيليون في حوالى القرن الثالث عشر، ولاسيما في مناطق ما كان حتى للذراع الطويلة للمغول الغزاة أن تصل إليها، أثراً في ضمان استمرارية بقاء الجماعة، ولو كان ذلك تحت عباءة التقية إلى حد كبير. فإذا ما كان للفقرة المقتبسة في مكان سابق أن تُنسب حقاً إلى الإمام شمس الدين محمد، فسيبدو مرجحاً إلى حد كبير أن الإمام كان يرتحل في طول المناطق التي عاش فيها أتباعه من أجل تعزيز ولائهم في أعقاب الغزو المغولي وتبخّر السلطة السياسية الإسماعيلية. وفي كتابه **الخطابات العالية**، يبيّن الشيخ شهاب الدين شاه بطريقة ملائمة أن الكثيرين من الإسماعيليين الفرس قد تخلوا في هذه الفترة عن مذهبهم خوفاً على حياتهم[٧٠]. لذلك، فإن محاولة إعادة الارتباط بهذه الجماعات المتبعثرة كان بالتأكيد أولوية عالية بالنسبة للقيادة الإسماعيلية.

الشمس الغاربة

في مصنّفه التاريخي والتراجمي المشهور والمكتوب في القرن السادس عشر، يذكر فصيح خوافي ضريح شمس الدين التبريزي في خوي، وهو المتوفي سنة ٦٧٢/ ١٢٧٣[٧١]. وبينما يفترض أن شمس هذا كان معلم الرومي[٧٢]، إلا أن فرانكلين لويس أحد كتّاب سيرة الرومي السباقين، يُعدّ تاريخ المتوفى هنا تاريخاً «خاطئاً بكل تأكيد»[٧٣]. فهل من الممكن أن يكون هذا المدفن إذاً هو للإمام الإسماعيلي؟ تذكرُ شجرة عائلة من القرن الثامن عشر طبعها في ما بعد سليمان غلام حسين حجي من كراتشي أن وفاة هذا الإمام كانت في أذربيجان[٧٤]. وبعد حوالى سبع سنوات من هذا التاريخ، كان الشاعر الإسماعيلي نزاري قوهستاني يعبر خوي قرب تبريز، وهي مدينة كانت موطناً لسكان إسماعيليين[٧٥]، ضمن حاشية شمس الدين الجويني، الوزير الإيلخاني وشقيق عطا ملك الجويني[٧٦]. إلا أنه لا يزوّدنا

بأية إشارة إلى وجود دافع محدد وراء زيارته للمكان. ويبيّن محمد علي موحّد، محقق **مقالات شمس تبريزي**(٧٧) وكاتب سيرة هذه الشخصية، أنه منذ دورة القرن الخامس عشر على الأقل كان ثمة ضريح مع منارة خارج بلدة خوي عُرفت باسم منارة شمس تبريز(٧٨). ويستذكر أمين رياحي في كتابه **تاريخ خوي** سياحة السلطان العثماني مع وزيره الأكبر في تلك المدينة سنة ١٥٣٥ عندما زاروا القبر(٧٩)، وسيكون الأمر محتملاً لتخيُّل قيام السلطان ووزيره بزيارة تقدير واحترام لإمام إسماعيلي وليس بالأحرى لمعلم الرومي. إلا أن تاريخ الوفاة الذي يقترحه فصيح خوافي للشخص المدفون هناك يبدو أقدم من أن يكون تاريخ وفاة شمس الدين محمد. فإذا ما افترضنا أن خليفة ركن الدين خورشاه (ت ٦٧٢/ ١٢٧٣) كان قد ولد عندما كان الإمام شاباً في الحادية والعشرين من عمره، فإن شمس الدين محمد ما كان ليكون أكثر من مجرد شاب في الخامسة والعشرين من عمره سنة ٦٧٢/ ١٢٧٣(٨٠)؛ ولذلك، تبقى المسألة مفتوحة.

اتفق ويلفيرد مادلونغ وفرهاد دفتري وآخرون على أن سنة ٧١٠/ ١٣١٠ هي سنة وفاة شمس الدين محمد، وهي أكثر قبولاً من جهة تسلسل الأحداث التاريخية(٨١). غير أن المصدر الأساس لهذا التاريخ لم يكن معروفاً لديهم كما يبدو باعتبار أن مواداً ثانوية متأخرة جداً فحسب هي ما أُستشهد بها كمراجع لهذا الزعم(٨٢)، إذ يبدو أن المصدر المباشر لدفتري هو كتاب عارف تامر، **الإمامة في الإسلام**(٨٣). ومن المرجح أن تامر استقى معلوماته بدوره من ترجمة أوردية لتاريخ مشهور باللغة الكوجراتية عن الأئمة الإسماعيليين لعلي ماماد جانمامد شونارا، **نور مبين**(٨٤). إن أول ظهور لهذه التواريخ في الأزمنة الحديثة كان، مع ذلك، في نسخة مطبوعة من الجنان بعنوان **سليل حكايا الحقيقة**، المنسوب إلى عالم إسماعيلي باسم نور محمد شاه (ت ٩٤٠/ ١٥٣٤)، الذي ظهر سنة ١٩٦٢ من حقبة سامفات، أي ما يقابل ١٩٠٥ ميلادية(٨٥). وبينما كان إيفانوف على علم بهذا المصدر من هذا التاريخ وذكره في إحدى مقالاته(٨٦)، إلا أنه لم يكن مدركاً كما يبدو لحقيقة أن ذلك التاريخ كان إضافة متأخرة على النص.

يشكل **سليل حكايا الحقيقة** في جزء منه تاريخاً منظوماً للأئمة الإسماعيليين. والنسخة المتأخرة من المخطوطة التي وصلت إلينا هي مؤلف مركب بنحوٍ واضح تضمن العديد من الإقحامات والزيادات(٨٧). وبينما يوحي دليل داخلي بأن أصل

المصنف المركب ربما يعود إلى زمن نور محمد شاه[٨٨]، إلا أنه من البدهي أن النسّاخ المتأخرين قد ضمنّوه كتاباتهم الخاصة، فالسرد المتعلق بأئمة ألموت، على سبيل المثال، يرد في المقاطع ٧١-٧٨ من القصيدة، إلا أن السرد نفسه يرد في المقاطع ٩٥-١٠١ في نسخة أخرى ذات تاريخ مختلف. وقد أدرك محققو النص من القرن العشرين بصورة واضحة وجود مثل هذه الإقحامات والزيادات. ولذلك، حذفت النسخة المنشورة أجزاء كبيرة من الأصل وأعادت تصنيف أجزاء أخرى للمحافظة على سياق موحد من السرد. وما هو الأهم من ذلك كله هو أن تواريخ الأئمة ليست هي نفسها الواردة في المخطوطات الأصلية، بل إن التواريخ الأصلية كانت ذات قيمة مشكوك فيها كثيراً من ناحية تسلسلها التاريخي. ففي المقطع ٩٤ من الطبعة المنقحة، ورد عام ١٣٦٦ من تقويم فيكراما سامفات، الموافق لعام ١٣١٠ ميلادي، على أنه سنة تولي الإمام قاسم شاه للإمامة، وهو التاريخ المقبول شعبياً عند مؤرخي العصر الحديث[٨٩].

ويبرز السؤال عن الكيفية التي جرى بها تحديد هذه التواريخ وغيرها في النسخة المنشورة من سليل حكايا الحقيقة. فالباحث الإسماعيلي جعفر باي رحمة الله (ت ١٩١٢)، وهو محام ذو ثقافة بريطانية وكتب في السنة نفسها التي ظهرت فيها المطبوعة السابقة، لم يذكر تواريخ للأئمة الذين أعقبوا ركن الدين خورشاه مباشرة في كتابه، **تاريخ الخوجا**[٩٠]. لذلك، لم تكن هذه التواريخ أشياءَ مسلماً بها بعين أفراد الجماعة. ومن المحتمل أن يكون مصدرها رجل إسماعيلي يدعى هاشم بُغا (ت ١٩١٢) الذي عُرف بلقب «المعلم» بسبب تعاطيه للنشاطات التعليمية[٩١]. ونظراً لإطلاعه ومعرفته بالعربية والفارسية والسندية والإنكليزية إلى جانب لغته الأم الكوجراتية فقد كان مؤلفاً غزير الإنتاج. وكانت «المرآة الإسماعيلية» أحد أول منشوراته والتي ظهرت عام ١٣٢٣/١٩٠٦، أي بعد سنة من نشر الجنان السالف الذكر. ويخبرنا قائلاً «إننا نسخنا الأسماء المباركة للأئمة الإسماعيليين من كتاب صلاة الديانة الإسماعيلية»[٩٢]، أي من دليل الصلاة اليومية المعروف باسم «دعا» الذي تضمن مثل هذه اللائحة كما هو مفترض. أما في السجلات نفسها فليس ثمة من شيء أصلي على نحو خاص. غير أن هاشم بُغا يزودنا أيضاً بتواريخ إمامة هؤلاء الأئمة، وهي التي تطابقت بصورة وثيقة مع تلك التي نُشِرت قبل عام ضمن مجموعة **سليل حكايا الحقيقة**. ويشرح أنه أخذ تلك التواريخ من التقويمين الهجري

والميلادي من عدد من الوثائق (السندية) التي نجدها في كتب الأدب الديني الإسماعيلي ومن كتابات المؤرخين البريطانيين، وعدد من المخطوطات إضافة إلى العديد من المواد الموثوقة»[٩٣]. كما ألحق أيضاً التحذير التالي بكتابه:

«ومع ذلك، إذا ما توفر لدى أيّ من قرائنا الكرام تاريخ أكثر مصداقية، وإذا ما توفر لذلك التاريخ دعمٌ مرجعيٌ أعظم مما هو في الوثائق التي بحوزتنا، سيكون من واجبنا إدخال التصحيح والتصويب في الطبعة الثانية من هذا الكتاب، أو في منشوراتنا المستقبلية عن موضوع الإسماعيلية»[٩٤].

إما أن هاشم بُغا قد استقى تواريخه من الجنان التي سبق أن نشرت حديثاً أو، وهو الأرجح، إنه كان قد شارك هو نفسه في الطبعة الأقدم عهداً وأدخل المواد في الأجزاء التي أُعيد تصنيفها، بل إنه كان على ارتباط وثيق بالناشر المكي لالاجيباي ديفراج (ت ١٩٣٠)، الذي شاركه تأسيس مدرسة في مومباي عام ١٩٠١[٩٥]. وقام بعض المؤلفين الإسماعيليين ممن كتبوا من آن لآخر بعد هاشم بُغا بفترة قصيرة باقتراح تواريخ مختلفة[٩٦]، بينما تبنّى آخرون، ومنهم الجدلي غير الإسماعيلي البارز، إدالجي ذانجي كابا، المعلومات التي توفرت في المطبوعات المنشورة حديثاً[٩٧]. كما كان شونارا قد قبل بهذه التواريخ أيضاً، وهي التي وجدت في النسخة المنشورة من الجنان وفي كتب أسلافه، وأدخلها في كتابه الواسع الانتشار النور المبين الذي أصبح مصدر اقتباسات واسعة (دون استئذان في معظم الأحيان) لمؤرخين لاحقين. ومنذ تلك الفترة وفي ما بعد ذلك، راح الباحثون الذين يكتبون باللغات الأوروبية ممن لم يكن لديهم اطلاع واسع على هذه المصادر الخوجكية والكوجراتية، ووصلوا إلى هذه التواريخ عبر كتابات إسماعيلية بالعربية لاحقة، راحوا يفترضون أنها تواريخ مقبولة عند الجماعة بصورة «تقليدية»، وهذا ما لم يكن كذلك. ومن سوء التقادير أننا لا نعلم على وجه الدقة نوعية الوثائق والمخطوطات التي كانت عند هاشم بُغا، ولذلك يبقى اعتمادنا على ما توصل إليه دون معرفة بالمصدر النهائي.

نزاري قوهستاني (ت ٧٢٠/ ١٣٢٠)

ضوء القمر

يرى التقليد الإسماعيلي أن الإمام في زمن الستر يواصل اتصاله بأفراد جماعته، حتى عندما يكون بعيداً عن الأنظار، من خلال حدود الدعوة ولاسيما عبر أعلى مرتبة فيها أي حجة الإمام الأعلى. ويشرح كتاب **روضة التسليم** دور هذا الحجة على النحو التالي:

> «إن حجته الأعلى هو مظهر العقل الأول، أي إن رؤية وقوة إنارة العقل الأول تتجلى فيه. ويشبَّه مركزه بمركز القمر. فكما أن جسم القمر مظلم بحد ذاته إلا أنه يُضاء بالشمس، فيأخذ مكانة الشمس في غيابها، ويلقي بالضوء على الأرض بصورة تتناسب مع مقدار الضوء الذي كان قادراً على تلقيه من الشمس، كذلك الحال مع نفس الحجة، التي لا تعلم شيئاً من تلقاء ذاتها وهي عدم، والتي تُنار بالإشعاع المتلألئ بالتأييد الإمامي. وعندما يغيب الإمام، يصبح الحجة نائباً له. إنه ينير الناس المحيطين بالإمام بفضل قدرته على تلقي فيض أنوار العلم وطبقاً لاستعداده الطبيعي، ويبين لهم طريق الوصول إليه - على ذكره السلام»[٩٨].

ثمة مقطع شعري من قصيدة لشخصية أدبية إسماعيلية معاصرة [لصاحب روضة التسليم]، نزاري قوهستاني، ورد في **رسالة الصراط المستقيم** يوحي بأشياء كثيرة ويؤكد ما قيل في حالة الحجة زمن الإمام شمس الدين محمد. وينتهي كل زوج من الأبيات الشعرية (مثنوي) بعبارة «وجدت»:

> «النجاة هي في إمام الزمان، لكن قبل ذلك هي
> في أمر نائبه في الدين، هذا ما وجدته!
> هجرت الجميع عدا ذرية «بعضها من بعض»[٩٩]
> عندما تكون إمامة المستقر هي في جوهر الإنسان،
> وهو ما وجدته!
> أنا لا أعرف أحداً ما عدا الإمام الحي، الأزلي، المثال

الذي في أمره حَرَمُ كلا العالمين المقدس هو ما وجدته!
أدر ظهرك إلى دمنة زمن الضلالة،
لأن الدرب إلى باب علي بنور سلمان هو ما وجدته!»[١٠٠]

في الفكر الإسماعيلي، غالباً ما جرى النظر إلى سلمان الفارسي على أنه «الباب» الأكبر و«الحجة» الأعلى[١٠١]. واقتبس كاتب إسماعيلي من بدخشان من القرن الخامس عشر قولاً للنبي عند معالجته لهذا الموضوع، «الجنة تشتاق إلى سلمان أكثر من اشتياق سلمان إليها»[١٠٢]. من هنا كانت إشارة نزاري إلى حقيقة أن اتصاله بعلي كان عن طريق سلمان ذات أهمية خاصة. وقد شرحت الرسالة العاشرة من كتاب رسالة الصراط المستقيم، وجوب بقاء أعلى مراتب الدعوة، أي الحجة والباب (وهو المسمى بالحجة الأعلى في الفقرة أعلاه)، وهما اللذان يشكلان مظهراً للنفس الكلية والعقل الكلي على التوالي، في اتصال دائم مع الإمام. ويشدد المؤلف المجهول، وهو يتحدث عن فترات الستر على أنه «كان يجب على مولانا علي أن يكون له عبدٌ مثل سلمان، كما ذُكر في «الفصول المباركة»؛ إذ، بهذا الشكل، لن تكون هناك (فترة) من الستر بحيث لا يتمكن أحد من الوصول إليه، جل اسمه وتقدس ذكره»[١٠٣].

لذلك، من الواجب فهم تلميحة نزاري بهذه الطريقة. وواضح أن الإمام شمس الدين محمد كان يتصل بأفراد جماعته من خلال هذه الشخصية فقط، وهي التي كانت بمثابة حجاب يستر ما يتعلق بأماكن وجوده، وقمر كان يعكس نور الشمس. وتبيّن أكثر أنه حتى نزاري، الذي عدّه البعض من شخصيات الدعوة، لم يكن على اتصال مباشر دائم مع الإمام. وكان حجة الإمام هو من تعامل معه نزاري ومن خلاله تم له لقاء الإمام في النهاية أثناء رحلته إلى أذربيجان. وكذلك، فإن إشارة نزاري إلى الإمامة «المستقرة» لها أهميتها أيضاً من جهة علاقتها بفترة الستر. وسنناقش هذا المفهوم في الفصل التالي.

شاعر عصره

تُعدّ شهادة الشاعر بهذا الخصوص، إضافة إلى ما له علاقة بجميع المسائل المتعلقة بالفترة التي أعقبت استسلام ألموت الأولي للمغول مباشرة، لها قيمتها

باعتباره المؤلف الإسماعيلي الفارسي الرئيس الوحيد من عصر الإمام شمس الدين محمد الذي حُفظت أعماله وكتبه. وخلال عشرين سنة من وفاة الشاعر، أَضْفَتْ حقيقة انحداره من بلدة بيرجند على تلك البلدة الإقليمية نزوعاً نحو الشهرة[١٠٤]. لقد أظهر المستشرق الكبير إدوارد ج. براون في كتابه التاريخ الأدبي لفارس دهشة واضحة لعثوره على مخطوطة نادرة لبعض أشعار نزاري التي كانت من مقتنيات المتحف البريطاني. وقام ناسخ هندي باسم مولوي إسماعيل علي بنسخ هذا المجلد للمستشرق في خريف ١٩١٣. وقد كتب براون يقول:

«لقد رغبت بتلك المخطوطة بسبب الاحتمال القوي بكون نزاري ينتمي إلى فرقة الإسماعيليين الملاحدة أو الحشاشين، وكان أملي أن توفر أشعاره برهاناً على هذه الحقيقة، وربما تكشف عن عبقرية تقارن بعبقرية أحد كبار الشعراء الإسماعيليين المعروفين حتى الآن، وهو ناصر خسرو»[١٠٥].

وبالفعل، فإن براعة نزاري الشعرية هي التي أمّنتْ له مكانته في التاريخ الفارسي. لقد علّق كاتب السيرة البارز أمين أحمد رازي الذي كان يكتب في عام ١٠٠٢/ ١٥٩٤، بالقول إن انتماء نزاري إلى الإسماعيلية لا يقارن بمكانته في التاريخ. فكان في نهاية المطاف واحداً من أفضل الممثلين للشعر الفارسي[١٠٦]. ولابد أن نزاري كان يدرك بألم، وهو الذي ولد قبل سقوط ألموت بتسع سنوات وكان شاباً يافعاً عندما استسلمت جيردكوه في نهاية الأمر، وجع ومعاناة شعبه إلى جانب وجع كل الناس الذين حاقت بهم الجائحة المغولية. وتشهد أشعاره على الشدة والفاقة التي تحمّلها سكان مقاطعته ويؤاخذ كبار الإقطاعيين على تكديسهم للطعام بينما يجوع الآخرون:

«متى سيكون سعر القمح مساوياً مرة أخرى لسعر الفخار والصابون بحيث يصبح بالإمكان مسح دموع الشكوى والمعاناة جرّاء شراء اردب قمح؟ قلبي منفطر من التفكير بفقدان الخبز، ومن ذلك القمح الذي يرميني بالبؤس... في مثل هذه الأزمنة التي يتكدس فيها القمح في المستودعات (أقول) إنهم ظالمون. المشكلة هي أنهم لن يبيعوا القمح للفقراء بدون

الذهب والدر والفضة. إنهم لن يسمحوا لبذرة قمح واحدة أن تذهب إلى محتاج حتى لو أمطرت السحب قمحاً... حتى لو كان نزاري على فراش موته مئة مرة، لن يُقدم إليه أولئك الملومون أي قمح»[١٠٧].

خلال هذه الفترة، كانت قوهستان تابعة عموماً، أو جزءاً من جارتها الشمالية خراسان، مع أنها كانت لا تزال تحت حكم أمراء مستقلين[١٠٨]. وباعتبارها واحدة من أهم مراكز التجمعات السكنية الإسماعيلية، فقد تلقت الجماعة فيها ضربات موجعة جرّاء السياسات المغولية في تلك النواحي. وكما لاحظ لويسون، فإن «الرعب الفاضح والإرهاب المطلق للغزوات المغولية ترافق بعمليات الإبادة الجماعية وسياسة تدمير عامة للأرض»[١٠٩]. وقد خرّب هذا التدمير القدرة على الإنتاج الزراعي في المنطقة، وهذا هو مصدر شكوى نزاري، إذ بالرغم من أنه وُلد لأسرة أرستقراطية إقطاعية إلا أن الشاعر شهد أزمنة صعبة[١١٠]. ونستطيع افتراض الشيء نفسه، أو ربما أسوأ منه، لإسماعيليين آخرين في المنطقة ممن ورثوا، هم ومواطنوهم، حقولاً ومزارع خربة. كان حمد الله مستوفي قد تولى، باعتباره موظفاً مالياً عند الإيلخانيين، تقدير حجم الكارثة الاقتصادية التي لحقت بإيران جرّاء هذه الغزوات. لقد كتب وهو يلاحظ الانخفاض الكبير في الإيرادات المالية في البلاد (وهنا يستثني خراسان التي كانت قد تعرضت حتى لضربة أشد قسوة):

> من الممكن مقارنة خصوبة الأرض (في الأزمنة الماضية) بخرابها (في الأيام الحاضرة) بفعل الاجتياح المغولي والمذابح العامة التي وقعت في أيامهم. وأكثر من ذلك، ليس ثمة من شك أنه حتى لو لم يقع شر في البلاد لألف سنة قادمة، فإنه سيكون من المستحيل إصلاح الضرر بالكامل والعودة بالأرض إلى سابق عهدها. والأقل من ذلك كله يمكن أن يحدث في زماننا بسبب الأحداث المحزنة الكثيرة التي تقع باستمرار. ولهذا أصبح المثنوي التالي قولاً متكرراً ينطق به الناس:
>
> «كل يوم يمر يجعل شجون الأمس تبدو طفيفة
> كل سنة جديدة تحل تجعل خسائر السنة السالفة تبدو زهيدة»[١١١].

غير أن مواهب نزاري ساعدته في اقتحام تلك الأزمنة المضطربة. فبعد إكمال

دراسته المبكرة في بيرجند وقائين، أصبح ضليعاً بالأدبين العربي والفارسي فضلاً عن الفلسفة. وكان سيلتحق بالخدمة في بلاط مؤسس السلالة الكارتية الحاكمة في هرات، ملك شمس الدين محمد (ت ٦٨٤/ ١٢٨٥) وفي بلاطات ورثته في ما بعد[١١٢]. وكانت لشمس الدين الكارتي تعاملاته مع الإسماعيليين في بعض المناسبات ومن المحتمل أنه كان موجهاً بصورة خاطئة ضدهم. وسبق أن كان مبعوث هولاكو خان إلى نصير الدين آخر زعماء الإسماعيلين في قوهستان. وأقنعت عروض شمس الدين الكارتي هذا القائد الإسماعيلي المعمّر المقيم في قلعة سارتخت آنئذ، فوافق على تقديم نفسه أمام هولاكو، مع أنه رفض إحضار الحامية العسكرية معه قائلاً إنها لا تطيع أمراً لأحد سوى أمر الإمام[١١٣].

كان بحلول ذلك الوقت، أي في سنة ٦٤٩/ ١٢٥١، أن جرى تثبيت شمس الدين الكارتي حاكماً على هرات وبلخ والأراضي الواقعة بينهما إضافة إلى الحدود مع الهند من قبل الخان الأعظم مونغكه. وقد دوّن أحد المؤرخين المحليين سيف بن محمد أن شمس الدين كان قد أمر بسجن أحد الزعماء الأفغان المعروف باسم ملك تاج الدين. وفي سنة ٦٥٩/ ١٢٦٢، دفع أحد المقربين الحميمين لشمس الدين الذي أحبه كشقيق له ألف دينار لإطلاق سراح تاج الدين من سجنه في تيفين أباد. ويخبرنا المؤرخ أن هذا الصديق المقرب كان إسماعيلياً معروفاً باسم علاء الدين هرير[١١٤]. غير أن هذه المحاولة كادت ألا تكون محبذة من قبل الحاكم الكارتي.

ويروي المؤرخ نفسه حادثة وقعت سنة ٦٦٦/ ١٢٦٨. بينما كان شمس الدين محمد يعبر جسراً في أحد الأيام، إذ وقع نظره على شخصين إسماعيليين، وعندما سألهما عمن يكونان أجابا بأنهما من أبيورد، فأدرك الحاكم أنهما كانا يكذبان فأمر ملك عز الدين باستجوابهما. وخضعا للتعذيب حتى اعترفا بأنهما مرسلان إلى قوهستان لاغتيال شمس الدين، كما أقرّا بأن لهما صحبة من عشرة أشخاص في بلدة جغراتي. فجرى إعدام الاثني عشر شخصاً جميعهم عقب ذلك[١١٥]. وهكذا، كان موقفاً مجحفاً بحق أي إسماعيلي، بل وأقل فرصة بالنسبة لشخص مجاهد شديد المراس وصريح في معظم الأوقات كنزاري قوهستاني، كي يكون في خدمة هذا الحاكم. فلا نتعجب كثيراً عندما نرى أنه مارس حذراً شديداً في تعامله مع راعيه.

ارتحل نزاري كثيراً بحكم منصبه في مختلف أرجاء قوهستان وسيستان والري وخراسان، غير أن أهم رحلاته كانت تلك التي قام بها سنة ٦٧٨/ ١٢٨٠ وهو في

الثلاثين من عمره، وهي التي وصلنا عنها ما كتبه شعراً باسم **سفر نامة (أو كتاب الرحلة)**. وقد قامت ناديا جمال بتحقيق هذا المصدر التاريخي الهام ودراسته منذ فترة قريبة[١١٦]. ويصف نزاري، وهو يتحدث بصورة رمزية، رحلته ولقاءاته مع أناس كانوا وفقاً لرأي ناديا جمال شخصيات إسماعيلية في أرمينيا وجورجيا وأرّان وأذربيجان. وواضح أنه التقى خليفة الإمام ركن الدين خورشاه خلال هذه الرحلة، وهو الإمام الذي يسميه بشاه شمس المقيم في تبريز آنئذ[١١٧]. ويشهد كتاب الرحلة المنظوم هذا على الانتشار الواسع للجماعة. إن ثمة شعراً ملغزاً فعلاً في «ديوان» نزاري الشعري يفتتحه بقوله، «كم هي محظوظة الأراضي الخاضعة لسيطرة الأولياء (ونفترض أن هذه هي إشارة إلى الأئمة أو ربما إلى قادة الدعوة)». ثم يتابع ويسمي العديد من المناطق، التي يفترض أنها حافظت على وجود الدعوة فيها[١١٨].

وكتب نزاري أيضاً عدداً من الأعمال الشعرية الأخرى، بما في ذلك مثنوي قصير بعنوان **مناظرة الليل والنهار**، الذي قيل إنه مجادلة رمزية بين الإسلام الظاهري ممثلاً بظلمة الليل والإسلام الباطني ممثلاً بضوء النهار. ربما كانت قصيدته الملحمية التي تحمل عنوان «أظهر ومظهر» أكثر أعماله صراحة في دفاعها عن الإسماعيلية. وقد وصفها بيبوردي، وهو المرجعية الروسية بخصوص نزاري، على أنها «تجسيد للمثل العليا للإسماعيلية النزارية. فالبطل مظهر هو ممثِّلٌ للإسماعيلية والباطنية، ويقاتل تعسف هليل الذي يمثل الظاهر والسنيّة»[١١٩].

إن التدريب الديني للشاعر يميل لأن يعكس تدريب إخوته في الدين في بلده الأم قوهستان. فنشأته الروحية كانت على يدي والده الذي يتوجه إليه بالعرفان عبر أبيات شعرية رقيقة تنتهي بكلمة «بيدرم» (أي والدي):

«يا إلهي! ليعش طويلاً بأمان - والدي
لأنه كان كريماً جداً معي - والدي
هل من واجب أعظم من اتباع آل النبي؟
لقد منحني اليقين بخصوص إثبات الإمامة - والدي
ربما كنت ابناً حقيراً بعيداً عن الجدارة، ومع ذلك
فقد حقق كل شروط الأبوّة - والدي»[١٢٠].

واضح إذاً أنه في مثل هذا العصر العدائي حيث لا دولة إسماعيلية آمنة كما في

الأزمنة الغابرة ولا مؤسسات إسماعيلية للتعليم سمعنا بها، وحيث عاشت الجماعة كأقلية في كل مكان وُجدت فيه، لابُدّ أن التراث الإسماعيلي انتقل من جيل إلى جيل، من الآباء إلى الأبناء في صورة موروث شفوي محروس بعناية. وكانت هذه التعاليم تتعزز بما تقدمه شخصيات حدود الدعوة العاملون، وفقاً لما تُذكرنا به دائماً الكتب الإسماعيلية، في كل «جزيرة» من جزائر النشاط الإسماعيلي. وبينما كان لممارسة التقية في إيران ميزة السماح للجماعة بالعيش بعيداً عن الأضواء عموماً، إلا أنها حملت في طياتها خطراً كبيراً. فبعد عدة أجيال من الانتماء الاسمي للسنّية، لم يعد ثمة كبير شك في أن العديد من الأسر الإسماعيلية تحولت فعلاً بمرور الوقت إلى السنّية، ليس في المظهر فحسب، بل في الحقيقة أيضاً ولاسيما في البيوت التي لم تعد تناقش مسألة الإخلاص للإمام خلافاً لما كان يجري في البيوت النزارية. وجرى تأكيد ذلك من خلال ملاحظة لحمد الله مستوفي. لقد لاحظ، وهو الذي ينظر إلى الإسماعيليين على أنهم ملاحدة، أن سكان رودبار يعلنون، على الرغم من كون رودبار إسماعيلية، أنهم «مسلمون [أي مسلمين غير إسماعيليين]، وأن جزءاً من تلك المنطقة يسير، في زمنه، في طريق الإيمان»[١٢١]. بكلمات أخرى، لم يعد أولئك الناس ممارسين للتقية ببساطة بل ذابوا في الجماعة الأكبر وأصبحوا جزءاً منها. وتقدم لنا أشعار نزاري نظرة متبصرة مميزة بخصوص هذه العملية. إنه يذكر أنه كان قد تربى في بيته على تقليد الولاء لآل بيت النبي، لكن عندما ذهب لتحصيل تعليمه العالي، أحاط به أناس كانوا معادين لعقائد أجداده. وفيما انحدر نزاري من أسرة إسماعيلية رفيعة في إخلاصها وتعليمها، إلا أن أطفالاً كثيرين آخرين ما كان إيمانهم موطداً أو راسخاً من قبل آبائهم، حيث تُركوا منفتحين أمام معتقدات مجموعات أقرانهم وبيئتهم. ولابد أن ذلك قد أدّى بمرور الوقت إلى تضاؤل حجم الجماعة وضموره.

كان التدزيب الذي تلقاه نزاري في بيته في بلدته الأم بيرجند يقف في مقابلة صارخة مع ما كان سيتلقاه عندما التحق بالمدرسة لإكمال تعليمه العالي. ففي شعر يخاطب به والده، يندب حظه العاثر الذي ابتلاه بهذه الحال المؤسفة في المدرسة ويقول:

«ضيّعتُ وقتي مع عصبة من الحمقى لم أجد فيهم
ذرة من رجولة ولا إنسانية. إنهم أعداء ذرية

النبي - إنهم جميعهم كذلك، ومع ذلك يزعمون أنهم مسلمون!
إنني أعض على يدي حزناً وألماً وأبكي، «واهٍ، ما هذا العار!»[١٢٢]

كان نزاري حذراً جداً بخصوص صراحته ووضوحه. ونحن نعلم من كتاباته أنه اتُّهم بالزندقة. وبالفعل، نراه يسخط في أشعاره على أولئك الذين كانوا ينعتونه زنديقاً: «إذا ما كنت زنديقاً، فأين هو ذلك المسلم إذن؟ من هو؟!»[١٢٣]
ويضيف مرة أخرى:

«لماذا تقول «زنديقاً» لشخص أسس إيمانه على مئات البراهين من القرآن والحديث؟ عندما تفهم ذلك تحصل على المعرفة الكاملة [العرفان]، عندها ستعترف، من خلال معرفتك به، بأنك جاهل»[١٢٤].

لقد سبق لنا القول بأن نزاري قد اختار الشعر والصور الصوفية في التعبير وسيلة لإخفاء حقيقة أفكاره الإسماعيلية[١٢٥]. إننا نعثر فعلاً على إشارات متكررة في أعماله إلى مثل شخصيات ربيعة وبايزيد، والحلاج خصوصاً، إضافة إلى الاستعارات الأدبية التي كان معاصروه من شعراء الصوفية يستعملونها[١٢٦]. أما إذا ما كان ذلك «اختياراً» واعياً، فهذه مسألة مفتوحة للتأويل. فبتأكيدهم على البعد الباطني للإسلام، تشاركت الصوفية والإسماعيلية، بل حتى الشيعية عموماً، في تراث فكري مشترك. إن شخصية من مكانة ابن خلدون كانت تكتب قرابة نهاية القرن الرابع عشر أكّد في مقدمته، أنه «من الواضح أن المتصوفة في العراق قد استمدوا مقارنتهم بين الظاهر والباطن من الإسماعيلية الشيعية»[١٢٧]. إن هذا التراث المشترك الذي اجتمع مع حقيقة أن الشعر الفارسي كان قد أصبح بصورة لا مثيل لها، بحلول زمن نزاري، واسطة نقل لإيصال الحكمة الباطنية يوحي بشدة بأنه لم يكن من قرار متخذ عن وعي وتصميم لاستخدام هذه الوسيلة. وكما تنبّهت ويلر ثاكستون:

«في وقت مبكر من اللعبة، وجد المتنسكون أنه باستطاعتهم «التعبير عما يعجز الوصف عنه» بصورة أفضل في الشعر مما هو في النثر. وباغتصابهم لكامل المفردات الشعرية التي كانت قد بُنيت بحلول ذلك الوقت، فإنما كانوا يعملون على تضمين كل كلمة وتحميلها مغزىً صوفياً. وما كان قد ابتدأ كشراب خمرة كحولية انتهى بـ«خمرة الاتحاد مع الألوهة»

التي بها يبقى الصوفي «ثملاً أزلياً»... وبعد أن ترك المتصوفون أثرهم على التقليد، اكتسبت كل كلمة من المفردات مثل تلك «السحب» من المعاني المرتبطة والقادمة من أشعار الغزل والتصوف بحيث اندمج المساران في مسار واحد. من الطبيعي أن بعض الشعراء قد نظموا شعراً يفصح عن نفسه بأنه نُسكي و«صوفي» بصورة واضحة لا لبس فيها. لكن ما هو أكثر صعوبة هو محاولة تحديد الشعر الذي ليس هو من صنف النسكي، إذ من غير المجدي، على سبيل المثال، التساؤل عمّا إذا كان شعر حافظ «شعراً صوفياً» أم لا. والحقيقة هي أنه كان المستحيل كتابة شعر غزلي من القرن الرابع عشر لا يردد صدى مسحة صوفية تفرضها عليه المفردات الشعرية بحد ذاتها»[١٢٨].

وتتكرر حالة حافظ في حالة نزاري من الجيل السابق، فالمصطلح الشعري لتلك الفترة أملى قواعد متّبعة بعينها، قواعد كانت ملائمة للكتابة عن المعتقدات الباطنية للإسماعيليين و«لإخفاء» تلك المعتقدات وسترها. ليس ثمة من شك بأن نزاري قد اضطر لكي يكون حذراً بغض النظر عن وسيلة التعبير المستخدمة. فكان على أي إسماعيلي بقي حياً بعد المذابح المغولية أن يخطو بأناة متجنباً لفت الانتباه إليه. أما كون نزاري متعاطفاً مع الصوفية، فهذا أمر مذكور في أشعاره الخاصة[١٢٩]. وكذلك نظرته إليها باعتبارها شكلاً من الروحانية الناقصة في غياب الإمام، فإنها واضحة بصورة مساوية. فقد كتب يقول:

يقول المتصوفة، «أنت يا من تنتظر بقلق، كُن ابن الوقت! فأنا لست ممن يبقى منتظراً. لو كان المتصوفة على طريقتنا، كم كان ذلك سيبدو جميلاً؛ لكننا نعتقد بالنص الإلهي على الإمام، وهم يعتقدون بما يمليه عليهم اختيارهم. يا صاحبي! أنا لن أفشي المزيد من هذا السر لك. كم هم محظوظون أولئك الذي يفهمون هذا البرهان المؤكد. انتصح بنصيحة نزاري حتى تبقى آمناً. اطلب التعليم الصادق بشجاعة واخضع له»[١٣٠].

الفقرة السابقة مشبعة بالمعنى. فأولئك المنتظرون هم الشيعة الاثنا عشرية الذين يصلّون كي يعجّل إمامهم الثاني عشر بالعودة والرجعة. والمتصوفة يلومون الاثني

عشرين على اعتقادهم بمرشد اختفى من على وجه الأرض ولم يعد بالتالي ذا فائدة. إنهم يذكّرون هؤلاء الشيعة من خلال كلمات الحكمة الشعبية المبنية على حديث نبوي كي يكونوا أبناء الوقت. ويبدو أن هذا النقد كان شيئاً شائعاً حتى بين أولئك الذين كانوا يعبرون عن تعاطف مع الشيعة. فالزعيم المهدوي من القرن اللاحق، محمد نوربخش، بينما يربط نفسه بالأئمة الاثني عشر من خلال مفهومه لمبدأ «الظهور»، يدّعي في رسالته بالعربية، **رسالة الهدى**، أن الاعتقاد بعدم وجود أكثر من اثني عشر إماماً هو اعتقاد مضلل. ويزعم أن هذا التحديد العددي كان اسطورة روّج لها العباسون للإساءة إلى العلويين وحرمانهم من القادة الأكفاء[١٣١].

يتفق نزاري مع المتصوفة على هذه النقطة، لكنه يحتج بحجة هي موضع خلاف تتعلق بمسألة في غاية الأهمية. فإمام الوقت لا يمكن أن يتم اختياره بالرغبة والهوى، كما هي الحال مع شيوخ الصوفية وأقطابها، بل يجب أن يكون منصوصاً عليه بنص إلهي. وهذه التلميحة كافية لمن كان يفهم نوايا نزاري. فهو يرفض الخوض في التفاصيل ويقول، «أنا لن أفشي المزيد من هذا السر لك.»

خلال قرن من وفاة نزاري، كان ابن خلدون يلاحظ أن المتصوفة قد استأثروا بهذا المفهوم المركز للإسماعيليين، وقد تأثروا بالنزاريين على نحو خاص:

> «كان أوائل المتصوفة على اتصال مع المتطرفين من الشيعة الإسماعيلية الجديدة... وبرزت في نقاشات أهل التصوف نظرية «القطب» بمعنى العارف الأساسي. وافترض المتصوفة أن لا أحد يستطيع الوصول إلى هذه المرتبة في العرفان ما لم يأخذه الله إليه ثم يودع هذه المرتبة إلى عارف آخر يصبح وريثاً له. وقد أشار ابن سينا إلى هذه الفصول بخصوص الصوفية في كتابه، **كتاب الإشارات**... إن نظرية (الأقطاب المتوالين)... متطابقة مع نظرية المتطرفين من الشيعة حول تعاقب الأئمة بالوراثة. ويظهر بوضوح أن الصوفية قد انتحلت هذه الفكرة وأخذتها عن المتطرفين الشيعة وصارت تعتقد بها... (الشيعة الإسماعيلية) اعتبرت قيادة بني البشر وهدايتهم نحو الشريعة واجباً من واجبات الإمام. ولذلك، افترضوا أنه لا يمكن أن يكون ثمة أكثر من إمام واحد إذا ما كان يجب تجنب حدوث انشقاق كما هو مؤسس في الشرع»[١٣٢].

واضح أن المتصوفة الذين يجادل نزاري ضدهم لم يتبنّوا هذه العقيدة. وهكذا فإنه قادر على إدارة جدالهم ضدهم زاعماً أنه هو «ابن الوقت» الحق. إنه يتبع مرشداً حاضراً بين الناس، خلافاً للاثني عشرية، لكن الله هو من يختاره وليس الإنسان، خلافاً للمتصوفة.

وتُعدّ النصيحة التالية لنزاري من النصائح الحادة والقاطعة. إنه ينصح «بطلب التعليم (الصادق) والتسليم له». وكلا المصطلحين يرددان صدى معانيهما الإسماعيلية حيث إن التعليم هو ما ينشره الإمام عبر حدود الدعوة، بينما التسليم للتعليم هو أن تكون مسلماً حقيقياً، أي أن تسلم لمشيئة الله. ويبدو أن أهل التصوف قد تبنّوا، متبعين شكل الأسبقيات الإسماعيلية، حتى مفهوم حدود الدعوة الذين يقومون بنشر التعليم. إذ يلاحظ ابن خلدون أن:

«(المتصوفة) يتكلمون، إضافة إلى ذلك، عن تسلسل وجود «الأبدال» الذين يأتون بعد «الأقطاب» في المرتبة، تماماً كما يتحدث الشيعة عن (نقبائهم)... ثم يرى [أهل التصوف] أن من واجب «القطب»، الذي هو العارف الأكبر، تعليم (البشرية) بعلم الله. ولذلك، افترضوا أنه لا يكون هناك سوى [قطب] واحد، قياساً على وضع الإمام في عالم الظاهر، وأنه معادل للإمام. ويسمونه «القطب» لأن العرفان يدور حوله، ووازنوا «الأبدال» «بالنقباء» العلويين في رغبة مبالغة منهم لجعل (مفاهيمهم مقترنة) مع مفاهيم أهل الشيعة)»[١٣٣].

وباعتباره عقيدة للتعليمية، أكد الإسماعيليون على أن العقل أساسي في السعي إلى معرفة الله. غير أن ذلك لا يكفي. فبما أن الله خارج نطاق حدود العقل، فكيف باستطاعة العقل فهمه والإحاطة به؟ إن على العقل، وهو في ذروة بحثه، التسليم لتعليم أولئك الذين عرفوا الله ومن عيّنهم الله نفسه لقيادة البشرية إلى معرفته. يقول نزاري موضحاً:

«طريق المحبين لا تطرق بأقدام العقل العادي، لأن المفكرين كالطيور، وطريق الحب فخ. تأمّل في جميع العلوم ثم تعال إلى هنا، إذ ربما أقودك إلى برهان الله، متمم ما هو غير تام ومكمّله. إنك تقف خلف

أي شخص يلف عمامة فوق رأسه ويتقدمك في مسيره ظناً منك «أن هذا هو الإمام». فالأرض لا تخلو من إمام الوقت ولو لساعة! هل ما أقوله يضايقك؟ حسناً، ماذا أستطيع عمله إذا كان القرآن يقول ذلك؟ وكما كان الإمام دائماً وسيكون دائماً، ماذا ستقول لي إذا ما سألتك، «من هو إمامك؟»[١٣٤] فإذا لم تعرف إمام وقتك معرفة اليقين، اعلم عندئذٍ أن ثروتك وزوجك، بل وحتى الرأس الذي على كتفيك حرام عليك[١٣٥]. إنني سوف أقايض نموذجك من الإمام بالحلويات التي تباع في الكشك. إذ إن العمامة على رأسه ستكون، بعد كل شيء، ذريعة جيدة لكأس وشراب. وإذا ما وُجد إمامان، بماذا ستجيبني إذا ما سألتك أيهما هو الإمام الحقيقي؟ ليجتمع كل رجال دين الأرض ويصدروا مرسوماً بأن نزاري الثمل هو حثالة البشرية! إنني لن أخاف من التعرض للقتل ولن أكون مغتاظاً من فكرة احتراق لحم بدني. لن أبالي ولا لرمشة عين بلحاهم المتدلية لأن هذه اللحى الطويلة ليست إلا مظهراً صبيانياً!»[١٣٦].

في هذه الفقرة التي تُعدُّ واحدة من أكثر الفقرات الغزلية صراحة، يُعنّف نزاري خصومه بجرأة غير معتادة. فالأبيات الشعرية تبتدئ بدعامة أساسية من دعائم الفكر الإسماعيلي، وهي أن جميع العلوم وأشكال المعرفة كلها تقود العقل المكتمل بحق إلى طلب معلم أو مرشد يستطيع قيادته على الدرب التي هي خارج نطاق فهمه واستيعابه. ويطلق نزاري على ذلك طريق المحبين أو العاشقين، وهي درب إذا ما تم طرقها بالعقل وحده، فإن سالكها سوف يقع في الشرك كطيور في فخ. والعقل المكتمل حقاً هو العقل الذي يتوصل إلى اتفاق مع حقيقة أنه غير مكتمل وعليه أن يسعى باتجاه واحد يستطيع إيصاله إلى الكمال، وهو ما يسميه نزاري «برهان الله»[١٣٧]. لكن من هو هذا المرشد، أو الإمام، الذي يجب علينا الالتفات إليه؟ هل هو الشخص الذي يؤم الصلاة بعمامة ملتفة حول رأسه؟ ويجيب نزاري مستهزئاً، لا بكل تأكيد. إذ كيف لمثل هذا الشخص أن يكون ذلك الذي يشير إليه الحديث النبوي الذي لمّح إليه نزاري، «لو خلت الأرض من إمام ساعةً لمادتْ بأهلها»[١٣٨]. وأعقب ذلك إشارة إلى القرآن، الآية (١٧ : ٧١) على الأرجح، «يوم ندعو كل أناس بإمامهم»، حيث توجه بعدها بالسؤال إلى معارضيه مركزاً على ما إذا كان قادراً على

الإجابة إذا ما سُئل كي يحدد إمامه. فإذا ما كان الإمام هو ذلك الذي يرتدي العمامة، يقول نزاري ساخراً، فإن العمامة لا تصنع إماماً، لأن العمامة قد تكون موضوع مقايضة في كشك بيع محلي.

وما إن أدرك نزاري المدى الذي وصل إليه في جرأته حتى اختتم بالقول إنه لا يبالي إذا ما اشترك جميع رجال الدين [العلماء] في إدانته ولعنه. فهو لا يقيم وزناً لرأيهم ولا يرى أنه يستحق الإزعاج، بل إن قدرتهم على تدبير مقتله خاصة لا تثير خوفه ولا ترعبه. إنهم في عيني نزاري ليسوا أكثر من أطفال بغض النظر عن لحاهم المتدلية.

إن نسخة ديوان نزاري الشعري المتوفرة في كتاب خانه مللي ملك في إيران هي ذات دلالات عظيمة. فهي تتألف من أربعة أقسام، القسم الأول منها يختلف عن البقية بصورة ظاهرة. وهو مكتوب بخط مختلف وغير مرتب حسب القافية خلافاً للقسمين الثاني والثالث. وما هو أهم من ذلك، هو أنه يبدو أنه أُزيلت منه كل العناصر الإسماعيلية بصورة كاملة. وسيكون من الصعب استنتاج أي شيء عن ارتباط إسماعيلي لنزاري على أساس من هذا الجزء من الديوان. أما القسمان الثاني والثالث فهما يظهران صراحة الاعتقادات الدينية لنزاري. واعتقادات المعارضين الدينيين مدانة في مجملها. ويمكن الاستنتاج، بناءً على الحواشي الواردة في هذه الأجزاء، أنها قد كُتبت في وقت مبكر من القرن السابع عشر، وأنه قد تم تَقَبُّلها بعد ذلك بفترة قصيرة كموروث لشخصية إسماعيلية (مأذون أكبر) يدعى درويش قطب الدين محمد من قرية ياهن في قوهستان. ومن سوء التقادير أن بين الجزئين الثاني والثالث يوجد بياض كبير باعتبار أن الأول يتضمن أشعاراً بقوافٍ من حرف الألف إلى الدال، بينما شمل الثالث أشعاراً بقوافٍ من حرف النون إلى الياء. وبالتالي، فإن أكثر من نصف الأحرف هي بحكم المفقودة. أما القسم الرابع فيضم أشعاراً لبعض الشعراء الآخرين[١٣٩]. ويبرز السؤال هنا عمّن قام بطمس الأبيات ذات الصبغة الإسماعيلية من ديوان نزاري، هل الشاعر نفسه، أم إسماعيليون لاحقون، أم غير إسماعيليين ممن وجدوا أن تلك الأبيات مستكرهة؟ والفئة الأخيرة ليست مستبعدة. إذ سبق لميشيل سيلز أن سجل إمكانية تبني الدوائر الصوفية لتفسير القرآن للإمام الشيعي جعفر الصادق بعد أن نزعوا العناصر الشيعية من هذا التفسير[١٤٠]. وبشكل مشابه، فإن ناسخ كتاب ناصر خسرو (غوشايش ورهايش) قد قام، وهو غير الإسماعيلي، بإخفاء وحذف الأجزاء

الإسماعيلية الواردة بوضوح في العمل عن سابق تصميم وإصرار[١٤١]. كما أنه من الممكن أن يكون الإسماعيليون أنفسهم قد فرضوا رقابة على أعمالهم أو أعمال إخوتهم في الدين من أجل ضمان عدم إعطاء الفرصة للأكثرية من الأمة كي تهاجمهم. ولذلك، من المحتمل أنه وجد إسماعيليون من تلك الأزمنة بقيت قناعاتهم الدينية مجهولة لنا بسبب أن أعمالهم لم تعد تتضمن أية إشارات صريحة تدل على ولائهم.

مما لاشك فيه أن تبني نزاري العلني لقناعاته قد سبب له الكثير من الحزن والألم. وحتى احتفاظه بالاسم المستعار «نزاري»، إذا ما كان هذا الاسم يشير إلى أحد الأئمة، كان أمراً جريئاً. وربما كان بسبب صراحته المفرطة في الأمور الدينية هو ما سمح لحسّاده، كما ترى ناديا إيبو جمال، بتسميم أذن الشاه ضده[١٤٢]. وعندما حكم راعيه بالموت على صديق له، انتقده نزاري. ولم يُغفر له هذا السلوك المشين، فَطُرد من منصبه في البلاط، وأمضى أيامه الأخيرة في الظل نسبياً وتوفي سنة ٧٢٠/ ١٣٢٠، أي بعد عقد من الزمن من التاريخ المنسوب لوفاة الإمام شمس الدين محمد سنة ٧١٠/ ١٣١٠[١٤٣]. وقد أورث ذريته درراً من الشعر الفارسي الموشى بالياقوت الذي يرمز إلى الإيمان والاعتقاد اللذين رعاهما في قلبه دون أن يتمكن من الكشف عنهما علناً في زمن التقية وعالمها. وحاول بهذه الطريقة حجب إمامه شمس الدين. غير أن أشعة ذلك النور قد دلت على مصادرها بالنسبة لأولئك الذين كانوا قادرين على فهم تلميحاته. وكما كتب نزاري:

«إنه لأمر حسن أن تتبع الإمام
لأن نور الله متوضع في قلبه الصافي
إن ذلك النور سيحررك من الظلمة
اتبع ذلك النور رافقتك السلامة»[١٤٤].

حواشي الفصل الثالث

١. النعمان، كتاب افتتاح الدعوة، تح. د شراوي (تونس، ١٩٧٥)، ص ٣٠، ٤٧-٤٨؛ وتح. القاضي (بيروت، ١٩٧١)، ص ٥٩، ٧١-٧٣؛ النعمان، شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار، تح. الجلالي، ٣ مجلدات (قم، ١٩٩٢)، م ٣، ص ٤١٦.

٢. تشمل مصطلحات ذات صلة، استتار ومساترة وستر وإسرار وخباء. انظر مقالة Layish عن التقية عند الدروز في مجلة Asian and African Studies,19 (1985)، ص ٢٤٦.

٣. عن التقية يورد المؤلف عدداً من المصادر الهامة منها: أمير معزي، المرشد الإلهي في الشيعية المبكرة، تر. Streight (الباني، ١٩٩٤) Clarke " The Rise and Decline of Taqiyya" in *Reason and Inspiration in Islam ed.Lawson* (London,2005); Corbin, *En Islam Iranien*, 4vol. (Paris, 1971); Jafri, *The Origins and Early Development of Shi'a Islam* (London,1979); مقالة كوهلبرغ عن التقية في مجلة JAOS 95 (١٩٧٥)؛ ومقالة موريس عن التقية في موسوعة الدين، تح. إلياد، م. ١٤ (نيويورك، ١٩٨٧)؛ ومقالة تقية في الموسوعة الإسلامية، ط٢، م ١٠.

٤. أورد ابن بابويه، على سبيل المثال، هذا البيت من الشعر تبريراً لممارسة التقية. انظر ابن بابويه، معتقد شيعي، تر. فيضي (كلكتا، ١٩٤٢)، ص ١١١. ووردت تفسيرات أخرى في كتب التفاسير مثل: الطبرسي، مجمع البيان، م ٣ (بيروت، ١٩٥٤-١٩٥٧)، ص ٥٥-٥٦.

٥. انظر على سبيل المثال، المجلسي، بحار الأنوار، م ١٦ (إيران، ١٩٢٦-١٩٣٦)، ص ٢٢٤؛ ومقالة غولد زيهر عن مبدأ التقية في الإسلام في مجلة
Zeitschrift der deutschen Morgenl ndischen Gesellschaft 60 (1906), P.214.

٦. هندز، مقالة «محنة» في الموسوعة الإسلامية، ط ٢، م٧؛ نواس، المأمون: المحنة والخلافة (نيجميجن، ١٩٩٢)، ص ٦١. زمان، الدين والسياسة في ظل العباسيين الأوائل، تح. هارمان وقاضي (ليدن، ١٩٩٧)، ص ١٠٦-١١٤. حالات أخرى من التقية ناقشها غولد زيهر، مقالة «مبدأ التقية في الإسلام»، وفي مقالة لهارفي في مجلة BRISMES 14، عدد ١ (١٩٨٧)، ص ١٢-١٣؛ ومقالة ويلكنسون عن الإمامة الباطنية في مجلة BSO(A)S ، ٣٩، العدد ٣ (١٩٧٦)، ص ٥٣٧.

٧. المضامين السياسية للتقية ناقشها McEoin في مجلة BRISMES ١١ ، العدد ١ (١٩٨٤)، ص ١٩-٢٠، بينما عاين Calder المضامين الفقهية في المجلة ذاتها، ٦، العدد ٢ (١٩٧٩)، ص ١٠٦-١٠٧، كما ناقش Dupree التقية في أفغانستان في مجلة JAOS ، ٩٩، العدد ٤ (تشرين أول - كانون أول ١٩٧٩).

٨. ناقش كوهلبرغ استخدامات عديدة لهذا المصطلح في مقالته «بعض وجهات نظر الإمامية الشيعية»، ص ٣٩٧، الحاشية ١٣. وانظر للمؤلف نفسه، التقية في علم الكلام الشيعي.

٩. بخصوص المفهوم الأخير، انظر كلارك، «نشأة وسقوط التقية» وSteigerwald في مقالته عن التقية في: دراسات في الدين/العلوم الدينية ٢٧ (١٩٨٨).

١٠. القمي، **بصائر الدرجات في فضائل آل محمد**، تح. كوشا باغي (تبريز، ١٩٦٠)، القسم ١، الفصل ١٢، الحاشية ٤ و ٢٨.
١١. انظر: فيراني، **طلاب الوحدة: الإسماعيليون من النكبة المغولية حتى عشية الثورة الصفوية** (أطروحة دكتوراه، جامعة هارفارد، ٢٠٠١)؛ النعمان، **تأويل الدعائم**، تح. الأعظمي (القاهرة، ١٩٦٧-١٩٧٢)، م ١، ص ١٢٧؛ دفتري، **الإسماعيليون**، الكشاف العام، مصطلح «تقية».
١٢. ملوك شاه وعيسنشاه، **غولزار شمس** (ملتان، ١٩١٦)، ص ٢٨٨ حيث يقترح النص اسم مخدوم شاه إسماً إضافياً للإمام وهو ما ورد في نص، نورمبين لشونارا (مومباي، ١٩٦١)، ص ٣٠٥ (ط ٤). بينما يقدم **لمعات الطاهرين** المُصَّنف عام ١٦٩٧ اسم سلفه نفسه، شاه خورشاه. انظر إيفانوف، في مجلة JASB، ن.س ١٨ (١٩٢٢)، ص ٤٠٦.
١٣. إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي: مسح بيليوغرافي**، ط ٢ (طهران، ١٩٦٣) ص ١٥٢ .
١٤. محمد تقي بن زين العابدين، **آثار محمد** (محلات، ايران، ١٨٩٣)، ص ٥٦.
١٥. ألغر، مقالة عن ثورة أغاخان محلاتّي في مجلة SI ٢٩ (١٩٦٩)، ص ٧٨. شونارا، نورمبين، دفتري، **الإسماعيليون**، ص ٥١١؛ خاكي خراساني، **ديوان**، تح. إيفانوف، ص ١٢؛ محمد تقي، **آثار محمد**، ص ٥٦؛ وتحدثت مصادر أخرى عن الإمام شمس الدين محمد على أنه «زاردوز». انظر على سبيل المثال، فدائي خراساني، **هداية المؤمنين الطالبين** (موسكو، ١٩٥٩)، ص ١١٧، ملوك شاه وعيسنشاه، **غولزار**، ص ٢٨٩.
١٦. فرشته، **تاريخ فرشته**، تح. Briggs (مومباي، ١٨٣٢)، م ٢، ص ٢١٣ وانظر أيضاً مقالة «شاه طاهر الدكاني» في مجلة New Indian Antiquary, 2 (١٩٣٩)، ص ٤٦١، معزي، **إسماعيلية إيران**، ص ٩٤؛ لدينا مجتزأة قصيرة من مخطوط سوري تضمن ترجمات موجزة للأئمة من زمن علي بن أبي طالب وحتى أول إمام بعد سقوط ألموت، ربما يعود إلى النصف الثاني من القرن الثامن/الرابع عشر. انظر: ميرزا، ناصح، **الإسماعيلية السورية**، خط الإمامة الحي أبداً (ريشموند، سوري، ١٩٩٧)، ص ٩٥.
١٧. قوهستاني، **ديوان حكيم نزاري قوهستاني**، تح. مصطفى (طهران، ١٩٩٢)، ص ١٠٥-١٠٩. انظر أيضاً جمال، **الناجون من الغزو المغولي** (لندن، ٢٠٠٢)، ص ١٢٤، ١٢٦، ١٣١، ١٣٤، الخ.
١٨. **رسالة الصراط المستقيم**، في طلاب الوحدة، تح. فيراني (رسالة دكتوراه)، ٢٠١ - ٢٠٢.
١٩. **القصيدة الشافية**، تح. مكارم، ص ١٥٨، ٢٢٧؛ وتح. تامر. ويقول مكارم إن قصور هي قرية صغيرة تقع اليوم شمال رضائية بـ ٦ كم. انظر أيضاً بوناوالا ونقده لكلا هذين المحققين في: **بيليوغرافيا الأدب الإسماعيلي**، ص ٣٥٠، القائم على مقالة لمادلونغ عن «الشافية» في مجلة Oriens، ٢٣-٢٤ (١٩٧٤)، ص ٥١٧-٥١٨.
٢٠. دولت شاه، **تذكرة الشعراء**، تح. براون، ص ١٢٦-١٢٧. وعن دولت شاه انظر مقالة Huart في **الموسوعة الإسلامية**، ط ٢، م ٢.

٢١. شو شتري، **مجالس المؤمنين**، ص ٣٠٠؛ ومقالة لآختر عن شمس تبريزي في مجلة IC، ١٠ (كانون ٢، ١٩٣٦)، ص ١٣١-١٣٦.
٢٢. براون، **التاريخ الأدبي لفارس**، م ٢، ص ٥١٦-٥١٧.
٢٣. مثل هذا التداخل يظهر على الفور في أعمال مثل تلك التي لملوك شاه وعيسنشاه، غولزار. وانظر مقالة إيفانوف عن شمس تبريز في كتاب تقديم البروفسور محمد شافي، تح. عبد الله (لاهور، ١٩٥٥)؛ ومقالته في مجلة الإسماعيلي، عدد اليوبيل الذهبي (كانون ٢، ١٩٣٦)؛ قاسم، أغاني الحكمة ودوائر الرقص. . .) ص ٧٨-٨٤.
٢٤. خير خواه هراتي، «رسالة» في تصنيفات خير خواه هراتي، تح. إيفانوف، ص ٧٨؛ ونوقش موضوع تداخل الشخصيتين بجدارة عند معزي، **إسماعيلية إيران**، ص ٧٨-٨٤.
٢٥. نجد ترجمة للشعر المشهور الذي ربما كان من تأليف شمس تبريز في:
Lewis. Rumi: Past and Present(oxford, 2000), pp.352-354.
٢٦. **رسالة الصراط المستقيم**، تح. ص ٢٣٠.
٢٧. فدائي خراساني، **هداية**، ص ١١٨.
٢٨. عن هذه الشخصية انظر، الحسيني، **كتاب الخطابات العالية**؛ وكتابه، **رسالة در حقيقة دين**، تح. إيفانوف (١٩٣٣)، دفتري، مقالة شهاب الدين شاه في **الموسوعة الإسلامية**، ط ٢، م ٩؛ فدائي خراساني، **هداية**، ص ١٧٨-١٧٩، صادق علي، «البير شهاب الدين شاه» في **الأبطال الإسماعيليين العظام** (كراتشي، ١٩٧٣).
٢٩. الحسيني، **خطابات**، ص ٤٢.
٣٠. الأفلاكي، **مناقب العارفين**، تح. يزيتشي (أنقرة، ١٩٥٩)، م ١، ص ٦١٤، لويس، **الرومي**، ص ١٣٤؛ مقالة «شمس تبريز» لشيمل في **الموسوعة الإسلامية**، ط ٢، م ٩، حيث يذكر هذا الاسم اعتماداً على كتاب جامي، **نفحات الأنس**.
٣١. انظر لويس، **الرومي**، ص ١٤١، ٢٥٠-٢٥١، ومواضع أخرى كثيرة.
٣٢. المصدر السابق، ص ١٧٥، ١٧٧؛ وَلَدْ، **مثنوي وَلدي**، تح. همائي (طهران، ١٩٣٧) ص ٤٣.
٣٣. الأفلاكي، **مناقب**، ص ٦١٨. وانظر بهاذ الخصوص لويس، **الرومي**، ص ١٥٤-١٥٥؛ وشيمل، **شمس تبريز**.
٣٤. يمكن حساب عمر ركن الدين خورشاه على النحو التالي: كان علاء الدين محمد في التاسعة عندما تولى الإمامة عام ٦١٨، جويني، **تاريخ فاتح العالم**، م ٣، ص ٢٤٩؛ فيكون قد ولد سنة ٦٠٩. وكان في الثامنة عشرة عندما ولد له ركن الدين خورشاه؛ جويني، **تاريخ**، م ٣ ص ٢٤٣. فتكون ولادة ركن الدين سنة ٦٢٧ وكان في الخامسة عشرة تقريباً سنة ٦٤٢/١٢٤٤.
٣٥. وضع دفتري ولادة الإمام شمس الدين محمد أواخر أربعينيات القرن السابع / الثالث عشر. انظر مقالته «شمس الدين محمد» في **الموسوعة الإسلامية**، ط ٢ ،م ٩. وبينما يبدو ذلك

مقبولاً إلا أنه لا يذكر أي مصدر لمعلوماته، لا في هذا المقالة ولا في كتابه، **الإسماعيليون، الأقدم عهداً**. وحدد إيفانوف ولادة شمس الدين محمد سنة ٦٥٠/ ١٢٥٢ لكن دون ذكر مصدر أيضاً. انظر مقالته «شمس تبريز»، ص ١١٦.

٣٦. لويس، **الرومي**، ص ١٥٥؛ موحِّد، **شمس تبريز** (طهران، ١٩٩٦)؛ شمس الدين محمد، **مقالات شمس تبريز**، تح. موحد (طهران، ١٩٩٠)، م ١، ص ٧٣٤.

٣٧. وردت هذه الإمكانية عن شيميل أيضاً، «شمس تبريز». ويجادل أختر في مقالته «شمس تبريز» ضد تحدُّر شمس الدين محمد من الأئمة الإسماعيليين.

٣٨. انظر هدايت، **مجمع الفصحاء**، تح. مصطفى (طهران، ١٩٥٧)، م ١، ص ٧٧١، صفا، **تاريخ أدبيات إيران** (طهران، ١٩٧٣)، م ٣، قسم٢، ص ١١٧٤. انظر أيضاً معزي، **إسماعيلية إيران**، ص ٨٢-٨٣.

٣٩. فان دن بيرغ، **الشعر الغنائي في جبال البامير** (رسالة دكتوراه، جامعة ليدن، ١٩٩٧)، ص ٤٧.

٤٠. دورنغ، **موسيقى الصوفية في تقاليد إيران** (طهران، ١٩٨٩)، ص ٤١٥-٤١٦؛ ومقالة شمس تبريز «تا صورت بيوند جهان بود علي بود» في **غولزار شمس**، تح. ملوك شاه، ص ٣٥٠-٣٥١؛ ونسخة كتاب **المناقب**، تح. باكستان، وغيرها.

٤١. ثمة عدة طبعات لمقالة شمس تبريز، «ساقيه با وفا منم دم همه دم علي علي»، منها تح. براوين؛ وفي كتاب **المناقب**؛ وقصائد من تحقيق هيئة الطريقة لباكستان، ١٩٨٦، وتح. باكستان، ٢٠٠٠ والقصيدة من بحر الرجز. ويقترح لاندولت استبدال «علي» الثانية في الشطر الثاني بفعل «زنم» حتى يكتمل المعنى.

٤٢. فان دن بيرغ، **الشعر الغنائي**، ص ١٠٧.

٤٣. المصدر السابق، ص ١١١.

٤٤. ملوك شاه، **غولزار**، ص ٣٥٠. ويكون مؤلف غولزار شمس قد صرح باسم مؤلف الكتاب ص ٤٠٣، على أنه شمس وليس بالأحرى ملك شاه. انظر لويس، **الرومي**، ص ٣٠٠-٣٠٣.

٤٥. شو شتري، **مجالس المؤمنين**، ص ٣٠١.

٤٦. ملوك شاه، **غولزار**، ص ٣٢٤، يصر على وجود ديوان لشعر شمس تبريز مستقل عن ذلك المكتوب باسمه من قبل الرومي.

٤٧. إن ذلك مشابه بطريقة ما ما أورده الطوسي وحسن محمود في **روضة التسليم**، ص ١٩٤ (تح. بدخشاني).

٤٨. هذا حديث للإمام الباقر اقتبسه الإمام جعفر الصادق. انظر النعمان، **دعائم الإسلام**، تح. فيضي، م ١، ص ٥٩-٦٠. وورد الحديث نفسه عند المؤيد في الدين الشيرازي، **المجالس المؤيدية**، تح. غالب، م ١ و٣ (بيروت، ١٩٧٤-١٩٨٤)، م ٣، ص ٢٠٣، وفي العديد من المصادر الاثني عشرية. بما فيها أحمد البارقي، **كتاب المحاسن**، تح. جلال الدين الحسيني المحلاتي (قم، ١٣٨٠ هـ)، م ١، ص ٢٥٥، والكليني، **الكافي**، م ٢، ص ٢٢٣-٢٢٤،

واستشهد بهما كوهلبرغ في التقية في علم الكلام الشيعي، ص ٣٥٦ ؛ حاشية ٦١.

٤٩. انظر مخطوط لشمس الدين محمد بلا عنوان في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية تحت رقم ٨١٤ (فارسية)، ص ١٠٥ ، وبعض الصفحات غامضة.

٥٠. ربما يكون ذلك إشارة إلى القسطنطينية التي شهدت سقوطاً مدمراً في وقت مبكر من القرن الثالث عشر خلال الحملة الصليبية الرابعة.

٥١. الحسيني، خطابات، ص ٤٢، فدائي خراساني، هداية، ص ١١٧-١١٨.

٥٢. فدائي خراساني، هداية، ص ١١٨. ويجزم كتاب من أوائل القرن العشرين لخواجه هاشم لألو، الإسماعيلي السندي، أن الإمام شمس الدين محمد قد دُفن في ملتان. ويعرف المشهد الموجود في تلك المدينة باسم ارتبط بالبير الإسماعيلي حامل الاسم نفسه. انظر هاشم لألو، حق موجود (حيدر أباد، السند، بعد ١٩٨٨) ص ١٧٦.

٥٣. بخصوص ذلك انظر الجنان «غور فاشاني شاليا» في ١٠٠ جنان ني شوباضي، ط ٤، م ٤، ص ٦٠؛ ومجموعة أخرى في ١٢ جيراثان: ١٠١ جنان، تح. غلام حسين (مومباي، لا.ت) ، ص ٥٧٢؛ نانجي، التقليد النزاري الإسماعيلي، ص ٥٣.

٥٤. الأفلاكي، مناقب، ص ٦١٥ لويس، رومي، ص ١٨٢.

٥٥. انظر شاكل وموار، ترانيم إسماعيلية، ص ١٩٢-١٩٣، وفيه تعليق على جنان آخر يعرض العناصر نفسها.

٥٦. انظر جنان شمس في ١٠٠ جنان ني شوباضي، ط ٥٠، م ٢، البيتان ٩-١٠. والكلمة المستخدمة هنا هي ملستان، التي هي الاسم القديم لملتان. وكلمة «صاحب» في البيت التاسع إشارة إلى الإمام.

٥٧. المصدر السابق، البيت ٩-١٠ (م ٢)؛ شاكل وموار، ترانيم إسماعيلية، ص ١٥٤، ١٦٨.

٥٨. المصدر السابق، م ١، البيت ١ ؛ وهناك إشارات أخرى في مواضع أخرى كثيرة.

٥٩. إن تواريخ هذه الشخصية غير مؤكدة إلى حد بعيد. ثمة مناقشة مفصلة في قاسم، أغاني الحكمة، ص ٧٥-١٢٣؛ وورد تاريخ الوفاة عند درغاهفالا على أنه ٦٧٥/١٢٧٧.

٦٠. ربما كان الاسم تصحيفاً لدولت صفات. انظر شونارا، نور مبين، ص ٣٠٦. إن علاقة الأئمة من زمن ألموت الوثيقة بأتباعهم الهنود حقيقة توحي بها حادثة إصابة أحد مرافقي الإمام علاء الدين محمد بجروح عندما قتل الإمام، وكان هذا المريد هندياً. انظر جويني، تاريخ فاتح العالم، م ٣، ص ٢٥٥.

٦١. علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، تح. الصالح (بيروت، ١٩٦٧) ص ٤٩٧.

٦٢. قزويني، نزهة القلوب، ص ٦٥.

٦٣. رشيد الدين، جامع التواريخ، م ٢، ص ٩٨٤.

٦٤. رسالة الصراط المستقيم، ص ٢٢٩-٢٣٩.

٦٥. إيفانوف، ألموت ولامسار، ص ٢٣.

٦٦. الطوسي، روضة التسليم، ص ١٤٦.

٦٧. النعت الذي أُطلق على الإمام خداوند محمد، زاردوز، يوحي بذلك. انظر على سبيل المثال، شمس الدين محمد، **ألفاظ غوهربار**، مخطوط فارسي في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية برقم ١٥٠٧٧ (لندن)، ورقة ٥٨. وإذا ما كان ذلك إقحاماً في النص، ربما كانت النسبة إلى الإمام نور الدين محمد (ت ١٢١٠)، أو علاء الدين محمد (ت ١٢٥٥)، إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي**، ص ١٣٢-١٣٣. وثمة إمكانية أن تكون النسبة إلى الإمام الإسماعيلي خداوند محمد الذي أعاد الاستيلاء على ألموت لفترة قصيرة، وهذا ما لا نجده عند إيفانوف ولا عند بوناوالا.

٦٨. هكذا جرى تهجئة الكلمة في جميع المخطوطات، ويبدو أنها قزوين أو غزنين/غزنيان، أي غزني وأود شكر ثاكستون وشرما لاقتراحهما هذا البديل الأخير.

٦٩. نسخة من المخطوط الذي نسخه سيد محمد ويعود إلى ٢٥ رمضان ١٣٨٠. ولم يتوفر لي رقم الوصول إليه. وتختلف الأماكن المذكورة إلى حد ما في النسخ الموجودة، حيث جرى حذف بعض الأماكن. انظر شمس الدين محمد، غوهربار - مخطوط رقم ١٥٠٩٢، ص ١٨٤؛ ورقم ١٥٠٧١، ص ١٧٩-١٨٠. والنسخة المستخدمة هي أقدم عهداً وأكثر دقة. وفيما ورد العنوان كـ **كتاب بنديات ومواعظ النصائح** إلا أنه من الواضح أنه هو نفسه **ألفاظ غوهربار** {ودر النثار}.

٧٠. الحسيني، خطابات، ص ١٩.

٧١. فصيح خوافي، **مجمل الفصيح**، تح. فروخ، م ٢، ص ٣٨٠.

٧٢. المصدر السابق، م ٢، ص ٣٤٣.

٧٣. لويس، الرومي، ص ١٩٩.

٧٤. ورد ذكر لهذا العمل الذي يبدو أنه لم يعد موجوداً في ريماتولا، **خوجا كوم نو إتهاس** (مومباي، ١٩٠٥) ص ٢١٢-٢١٤. وتنتهي شجرة النسب المنسوخة هنا بجعفر شاه بن قاسم علي، الذي كان خليفته قد توفي سنة ١٧٩٢، الأمر الذي يوحي بأن هذا العمل هو من القرن الثامن عشر، انظر دفتري، **الإسماعيليون**، ص ٥٠٠-٥٠٣، ٥٥٣، الذي يقترح أن الاسمين ليسا لشخصين منفصلين، بل لشخص واحد.

٧٥. ورد ذكر ذلك عند هاوورث، **تاريخ المغول** (لندن، ١٨٧٦-١٩٢٧)، ص٩٢-٩٣، وفيه وصف لكيفية إرسال مبعوث من قبل الإمام علاء الدين محمد إلى السلطان جلال الدين الخوارزمي للتفاوض.

٧٦. قوهستاني سفر نامة في: جمال، **استمرارية الدعوة الإسماعيلية النزارية**، ص ٢٦٢.

٧٧. لويس، الرومي، ص ٥٥٨-٥٥٩.

٧٨. موحد، شمس تبريز، ص ٢٠٩.

٧٩. أمين رياحي، **تاريخ خوي** (طهران، ١٩٩٣) ص ٩٤.

٨٠. انظر الحاشية رقم ٣٤. يرى فرانكلين لويس أنه بالرغم من استبعاد أن يكون التاريخ الذي سجله خوافي للوفاة صحيحاً، إلا أنه، وفي ضوء عدم وجود خيارات بديلة موثوقة، من

الممكن أن تكون خوي مكاناً لضريح مؤدب رومي؛ انظر كتابه الرومي، ص ١٩٨-٢٠٠.

٨١. انظر: دفتري، **الإسماعيليون**، ص ٤٤٦، ٤٥٢، ٥٥٣، ومقالته «شمس الدين محمد»؛ مقالة مادلونغ عن «الشافية»، ص ٤٢٤؛ فدائي خراساني، هداية، ص ١١٨، والتاريخ الذي يذكره (١٢٠٧/٦٠٣)هو خطأ بالتأكيد.

٨٢. دفتري، **الإسماعيليون**، ص ٧٠٢ حاشية ٢١؛ تامر، **الإمامة**، ص ١٩٦.

٨٣. تامر، **الإمامة**، ص ١٩٦.

٨٤. شونارا، **نور مبين**، ص ٢٩٦، ٣٠٥.

٨٥. نور محمد شاه، **سات فاراني موتي**... (مومباي، ١٩٠٥). عن مؤلف هذا الجنان انظر فيراني، **صوت الحقيقة** (رسالة ماجستير). عن تاريخ وفاته، انظر القاضي رحمة الله، **منازل الأقطاب**، في: إيفانوف، «فرقة الإمام شاهية في كجرات»، مجلة JBBRAS، ١٢ (١٩٣٦)، ص ٤٥، ودَرَغا هفالا، **تاريخ بير**، م ٢، ص ١٢٤.

٨٦. إيفانوف، **شمس تبريز**، ص ١١٦.

٨٧. نور محمد شاه، **سات فاراني موتي**...، في مكتبة شخصية لعبد الرسول موجي (كندا) وعن وصف للمخطوط، انظر فيراني، **صوت الحقيقة**، ص ١٠٥-١٠٦.

٨٨. انظر بهذا الخصوص، فيراني، **صوت الحقيقة**، ص ٢٨-٢٩.

٨٩. نور محمد شاه، **سات فاراني موتي**...، ص ١٨٧.

٩٠. رحمة الله، **خوجا كوم**...، ص ٢١٢-٢١٤.

٩١. نجد سيرة موجزة لهذه الشخصية في صادق علي، **١٠١ بطل اسماعيلي**، م ١ (كراتشي، ٢٠٠٣)، ص ٢٠٩-١٩٣.

٩٢. بوغا، **إسماعيلي دربان** (مومباي، ١٩٠٦)، ص ٢٣.

٩٣. المصدر السابق.

٩٤. المصدر السابق.

٩٥. صادق علي، **أبطال إسماعيليون**، ص ٢٩٠.

٩٦. انظر على سبيل المثال، رجب علي، تح. **خوجا إسماعيلي قلندر** (مومباي، ١٩١٠).

٩٧. كابا، **خوجا كوم ني تواريخ** {تاريخ الخوجا} (الهند، ١٩١٢)، ص ٢٠٢-٢٠٥.

٩٨. الطوسي، **روضة التسليم**، ص ١٦٣-١٦٤.

٩٩. إشارة إلى الآية القرآنية (٣:٣٤)، التي يفهم منها أنها تشير إلى استمرارية توالي الأئمة.

١٠٠. نجد هذه الأشعار في **ديوان قوهستاني**، ص ٨٠-٨١ في بيبوروي (موسكو، ١٩٦٦) بعنوان **زندكي وآثار نزاري** (طهران، ١٩٩١)، ص ٦٥. ومن هذه الطبعة تمت ترجمة مقطوعة في: *Shimmering Light* لهونزاي (لندن، ١٩٩٦)، ص ٨٩-٩١؛ جمال، **استمرارية الدعوة الإسماعيلية النزارية: ١٢٥٦-١٣٥٠**، ص ١٥٧-١٥٨؛ جمال، **الناجون من الغزو المغولي**، ص ٩٧.

١٠١. جرى التعبير عن ذلك في خير خواه هراتي، **فصل دربيان شيناخت إمام**، تح. إيفانوف

(طهران، ١٩٦٠)، ص ٤، ٧، ١٤ ١٩، ٢٩؛ خيرخواه هراتي، كلام بير، تح. إيفانوف، ص ٦٨؛ كوربان، *Temple and Contemplation* ، ص ١٧٦-١٨٠؛ ومقالة إيفانوف "Ismailitca 1 + 2" في مجلة: Memoirs of the Asiatic Soiety of Bengal ,7, (1922) p. 11-12 , Massignon, "Salman Pak" in *Opera Minora*, vol. 1 (Beirut, 1963)..

١٠٢. بدخشاني، سي وشيش صحيفة، تح. أوجاتي، ص ٦٢؛ خير خواه هراتي، كلام بير، ص ١٠٧.

١٠٣. رسالة في الصراط المستقيم، ص ٢٣١.

١٠٤. قزويني، نزهة القلوب، ص ١٤٤.

١٠٥. براون، التاريخ الأدبي، م ٣، ص ١٥٤.

١٠٦. رازي، هفت إقليم، تح. فاضل (طهران، لا.ت) م ٢، ص ٣٢٢-٣٢٣.

١٠٧. قوهستاني، ديوان، م ١، ص ١٣١، والترجمة عند جمال في الناجون، ص ٧٧؛ بيبوردي، زندكي، ص ١٩٩.

١٠٨. كريمر، «قوهستان»، الموسوعة الإسلامية، ط ٢، م ٥.

١٠٩. انظر: Lewisohn, *Beyond Faith and Infidelity*, p.65, Petrushevsky, " The socio, economic Conditions of Iran" in The Cambridge History of Iran, vol. 5, pp. 484-488.

١١٠. انظر: Rypka، شعراء وكتاب من الفترتين السلجوقية المتأخرة والمغولية في تاريخ كمبردج لإيران، ص ٦٠٤.

١١١. قزويني، نزهة القلوب، ص ٢٧.

١١٢. جمال، الناجون، ص ٦٦، ٧٠-٧٢؛ وتحدد جمال سنة ٦٧٦ هـ كسنة وفاة شمس الدين كارت. انظر مقالة "Kart" في الموسوعة الإسلامية، ط ٢، م ٤.

١١٣. رشيد الدين، جامع التواريخ، تح. كريمي، م ٢، ص ٦٩١.

١١٤. سيف بن محمد بن يعقوب، تاريخ نامه هرات، تح. صدّيقي (كلكتا، ١٩٤٤)، ص ٢٦٧-٢٦٨.

١١٥. المصدر السابق، ص ٣٠٢.

١١٦. جمال، الناجون، قوهستاني؛ سفر نامه، ص ٢٥٧- ٢٩٨.

١١٧. هذ الآراء في: معزي، إسماعيلية إيران ، ص ٣٢٦.

١١٨. قوهستاني، ديوان، م ١، ص ٧٣٢؛ معزي، إسماعيلية ايران، ص ٨٤، ١٥٩ حاشية ٣٢.

١١٩. بيبوردي، زندكي، ص ١٧٩؛ الترجمة في: جمال، استمرارية الدعوة الإسماعيلية، ص ١٤٢.

١٢٠. موجودة عند بيبوردي، زندكي، ص ٤٩. والبحر هو بحر الرمل.

١٢١. قزويني، نزهة القلوب، ص ٦١.

١٢٢. مذكور في بيبوردي، زندكي، ص ٤٨؛ جمال، الناجون، ص ٥٥- ٦٧، وفيها تصف

جمال الظروف التي أحاطت بالتصنيف لهذه الأشعار. وربما كان البيت، «مي كنم بشت دست» هو كتابة خاطئة لـ «مي كرم يشت دست».

١٢٣. قوهستاني، **ديوان**، ص ٨٤.

١٢٤. ترجمها هونزاي في **النور اللامع** *Shimmering Light*، ص ٨٧. وشرح معنى «معرفة»، ص ١٤٤، حاشية ٧٢ ؛على أنها تعبير تقني استخدمه المتصوفة بمعنى العلم الروحاني المتحصل من خلال إدراك تبصري وإلهامي للإلهي. وفي الفكر الاسماعيلي يفيد معنى الإدراك الروحاني لنفس المرء، وهو ما يبلغ معرفة الله.

١٢٥. دفتري، **الإسماعيليون**، ص ٤٣٩؛ إيفانونف، **الأدب الإسماعيلي**، ص ١٣٧-١٣٨.

١٢٦. من ناحية تاريخية، يمكن للمرء المحاججة بأن شخصية كالحلاج كانت قرمطية بقدر ما كانت صوفية. انظر على سبيل المثال، ماسينيون، **الحلاج**، تح. ماسون، طبعة مختصرة (برنستون، ١٩٩٤)، ص ١٠٩-١١٢.

١٢٧. ابن خلدون، مقدمة، تر. روزنثال (برنستون، ١٩٦٧)، م ٣، ص ٩٤.

١٢٨. انظر: Thackston, *A Millennium of Classical Persian poetry*, (Bethesda, 1994). p. xi

١٢٩. انظر مقالة لويسون عن «الصوفية والعقيدة الإسماعيلية في شعر نزاري قوهستاني» **ديوان** في مجلة إيران ٤١ (٢٠٠٣)، ص ٢٤٣-٢٤٤.

١٣٠. مذكورة في بيبوردي، زندكي، ص ٦٧-٦٨، وفي مقدمة مصّفى لقوهستاني، **ديوان**، ص ٦١؛ وجمال، **الناجون**، ص ٩٨.

١٣١. نور بخش، **رسالة الهدى**، تح. بشير (نيوهافن، ١٩٩٧)، ص ٢٩٨-٢٩٩؛ وعن حياة وفكر محمد نور بخش، كتب بشير أطروحة دكتوراه (جامعة ييل، ١٩٩٧).

١٣٢. ابن خلدون، مقدمة، الترجمة، ص ٩٢-٩٤.

١٣٣. المصدر السابق، ص ٩٣-٩٤.

١٣٤. ظهر هذا المثنوي في المخطوط الذي استخدمة بيبوردي، زندكي، ص ٨٣، ولكن ليس في **ديوان قوهستاني**.

١٣٥. ورد ذكره أيضاً في خيرخواه هراتي، **فصل دربيان شيناخت إمام**، ص ٢٦؛ ومن تحقيق إيفانوف، ط٢ (مومباي، ١٩٤٧)، ص٤٢.

١٣٦. قوهستاني، **ديوان**، ص ٦٧٤-٦٧٥ ؛ بيبوردي، زندكي، ص ٨٣ ؛هونزاي، **النور اللامع**، ص ٩١-٩٢؛ جمال، **الناجون**، ص ٩٦-٩٧؛ لويسون، **نزاري قوهستاني**، ص ٢٤١.

١٣٧. يردد نزاري في هذا البيت صدى مقتطف من (فصول مباركة) للإمام حسن على ذكره السلام:

«يجب أن يوجد إنسان كامل بين مخلوقات الله لينهض بأولئك الذين هم قاصرون وغير كاملين إلى حالة الكمال. وحتى لو لم تفترض أنه (أي الإمام الإسماعيلي) ليس هو ذلك الشخص (الإنسان الكامل)، إلا أنه تبقى ضرورة وجود مثل هذا الشخص. إذ طالما أن كل

نفس ناقصة بحاجة لواحدة أكثر كمالاً (للوصول بها إلى حالة الكمال)، وأن النفس الأكثر كمالاً بحاجة هي الأخرى لزيادة كمالها، وفي المرحلة النهائية، يجب على (السلسلة) أن تتوقف وتنقطع مع الإنسان الكامل الذي لا يحتاج لشخص آخر، والذي بتعاليمه يمكن للآخرين أن يصلوا مرحلة الكمال». انظر الطوسي، روضة التسليم، ص١٥١، وص١٥٤-١٥٥.

١٣٨. هذا حديث شيعي معترف به ورد عند الكليني، **الأصول من الكافي**، م ١، ص ٣٣٢-٣٣٤؛ الطوسي، روضة التسليم، ص ١٤٨ ؛ أمير معزي، **المرشد الإلهي**، ص ٤٣، ١٢٥، ص ٢٢٩.

١٣٩. نجد وصفاً لهذه المخطوطات عند معزي، **إسماعيلية إيران**، ص ٣٨-٣٩.

١٤٠. انظر Sells, ed., *Early Islamic Mysticism* (New York, 1996), pp.75-89.

١٤١. انظر مقدمة هونزاي لكتاب ناصر خسرو، **غوشايش ورهايش** (لندن، ١٩٩٨)، ص ٩-١٠.

١٤٢. جمال، استمرارية الدعوة الإسماعيلية، ص ١٤١، حاشية ٣٤٠؛ جمال، **الناجون**، ص١٠٠، ١٠٢- ١٠٣.

١٤٣. الحسيني، **خطابات**، ص ٤٠؛ فدائي خراساني، **هداية**، ص ١١٧-١١٨؛ دفتري، **الإسماعيليون**، ص ٥٥٣ حيث يميل إلى القبول بهذا التاريخ.

١٤٤. من دستور نامه. انظر: قوهستاني، **ديوان**، ص ٢٦٣. جمال، **الناجون**، ص ٩٨؛ لويسون، **نزاري قوهستاني**، ص ٢٤٣.

الفصل الرابع

الدعوة إلى الحق

«الإمام معد [المعز] يدعو إلى الوحدانية
المطلقة لله، الأزل»

(نقش على نقود فاطمية)

التقينا في الفصل السابق بالداعي أبي عبد الله الشيعي، وهو الذي مهدت نشاطاته بين بربر كتامة السبيل لمقدم الإمام الفاطمي إلى المغرب. وما إن راحت البلدان تسقط الواحدة تلو الأخرى تحت سيطرة الداعي حتى سارع الحاكم الأغلبي زيادة الله الثالث إلى التخلي عن عاصمته والهرب مرعوباً عام ٢٩٦/٩٠٩. وفي السنة نفسها قام الداعي بصك أول نقود فاطمية في القيروان. وتعد النقوش المنقوشة على هذه النقود، وهي التي لا تزال نماذج منها موجودة حالياً، مضيئة ومعبرة. حيث نقرأ في المركز عبارة، «لا إله إلا الله الواحد لا شريك له». ويحيط بهذه العبارة الكلمات القرآنية «محمد رسول الله، الذي أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله» (٩: ٣٣، ٦١: ٩). ومع فتح مصر زمن الإمام معد، المعروف بلقب المعز لدين الله، حمل النقش على وجه أول قطعة نقود هناك الآية القرآنية نفسها، بينما تضمن الوجه الثاني المعاكس الكلمات، «الإمام معد يدعو إلى الوحدانية المطلقة لله، الأزل. المعز لدين الله أمير المؤمنين»[1].

يكشف الدليل النقشي للنقود عن ركن مركزي من أركان الإسماعيلية. ففي المركز هناك وحدانية الله المطلقة التي لا مساومة عليها. وحقيقة أن الله كان قد بعث رسله، ومنهم محمد، تشير هي نفسها إلى أنه كان يسعى للتواصل مع الناس.

والرسالة، بكلمات القرآن، هي رسالة هداية ووحي بالدين الحق. وفي الحقيقة، لم يطلق الإسماعيليون على معتقدهم تسمية «الإسماعيلية»، بل إن هذا الاسم أطلقه عليهم كتّاب الفرق الأوائل، ولاسيما النوبختي والقمّي[٢]. فقد أشاروا إلى أنفسهم ببساطة على أنهم دين الحق أو «دعوة الحق». المؤلف الإسماعيلي من القرن الخامس عشر، بوإسحق قوهستاني، ينص بكل بساطة على «أن أهل الحق هم أهل الدعوة»[٣]. وحافظت هذه التسميات على شيوعها حتى عندما انتشرت الجماعة في جنوب آسيا حيث صارت تعرف هناك باسم «طريق الحق» (ساتبانث). ويُعدّ الإعلان بأن «الإمام معد يدعو إلى الوحدانية المطلقة لله، الأزل»، واحداً من الخصائص المميّزة للنقود الفاطمية. فالإمام مسؤول بصفته وريثاً للنبي عن دعوة الناس جميعاً إلى دين الحق؛ إلى الاعتراف بالألوهية المطلقة لله ووحدانيته. وكانت دعوة الإمام تتم عبر تنظيم يعرف باسم «الدعوة» اختصاراً[٤]. كانت الدعوة، كما هي الحال مع ممارسة التقية، إحدى الخصائص المركزية للإسماعيلية التي ساعدت في بقائها بعد حملات التخريب والتدمير المغولية. ويقوم هذا الفصل باستقصاء مفهوم الدعوة وبنيتها، ويحلل المعطيات الموجودة المتعلقة بالذرية المباشرة للإمام شمس الدين محمد، بما في ذلك الإمام قاسم شاه، ويسبر هوية كتابات قاسم توشتري، المؤلف الإسماعيلي الذي كان معاصراً على الأرجح للإمام قاسم شاه.

الدعوة

مصطلح دعوة وكلمات أخرى غيره مشتقة من الجذر العربي نفسه موجودة بكثرة في القرآن. فهو مستخدم، على سبيل المثال، للإشارة إلى مناسبة يوم يدعو الله الموتى من قبورهم إلى حياة أزلية: «ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره، ثم إذا دعاكم دعوة من الأرض إذ أنتم تخرجون» (٣٠: ٢٥). كما يمكن أن تفهم على أنها دعوة من الله للإيمان به وبالدين الحق: «وأنذر الناس يوم يأتيهم العذاب فيقول الذين ظلموا ربنا أخرجنا إلى أجل قريب نجب دعوتك ونتبع الرسل» (١٤: ٤٤). وفيما كانت مجموعات مسلمة، بما في ذلك العباسيون وحتى المعارضة الشيعية لحكم صدام حسين في العراق قد استخدمت هذا المصطلح بكثافة، إلا أنه قد ارتبط بالإسماعيليين على نحو خاص، وهم الذين يشيرون إلى جماعتهم باسم «الدعوة الهادية». لقد أزعج الانتشار المكثف والجاذبية الواسعة للدعوة الإسماعيلية، حتى في

قلب الإمبراطورية العباسية، كلاً من الخليفة والحكام الآخرين وأخافهم. كما أثارت الجاذبية الهائلة لهذه الدعوة الخليفة العباسي الشاب المستظهر (ت ٥١٢/١١١٨) ودفعته إلى تكليف العالم السنّي الأكثر شهرة في عصره، أبي حامد محمد الغزالي (ت ٥٠٥/١١١١)، لمحاولة نقض العقائد الإسماعيلية الشيعية، وهي المهمة التي نفذها من خلال كتابه «فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية»[٥]. وبدا التوتر على الأتراك السلاجقة بنحوٍ خاص جرّاء الوجود المستقل للدعوة الإسماعيلية داخل أراضيهم. وكرّس نظام الملك، الوزير السلجوقي صاحب السلطة المطلقة، فصلاً طويلاً من كتابه «سياسة نامه» للرد على الإسماعيليين[٦]. وكان بعض الباحثين قد فسروا جهوده لإنشاء مدارس دينية على المذهب الأشعري - الشافعي في طول الإمبراطورية وعرضها - المدارس النظامية المشهورة - على أنها محاولة لمواجهة التأثير الفكري الهائل الذي كان يمارسه فكر الإسماعيليين وعقيدتهم حتى خارج حدود السيطرة الإسماعيلية[٧].

اتصفت الدعوة الإسماعيلية بنظام من التدرج عُرف باسم حدود الدين[٨]. وكان كل حد من هذه الحدود يتلقّى العلم من الحد الأعلى ويقوم بنقله إلى الحد الأدنى منه مباشرة، الأمر الذي عكس الحكمة القرآنية، «نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذي علم عليم» (١٢: ٧٦) ومن خلال عملية التلقين أو التعليم تلك، كان باستطاعة المريد أن يتقرب أكثر فأكثر من هدفه النهائي، معرفة الله. وكان على كل حد من الحدود الخضوع والتسليم للحد الأعلى اعتماداً على الأمر الإلهي، «ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه» (٦٥: ١).

تختلف قليلاً أسماء الحدود الموصوفين عند المؤلفين المتنوعين. أما النظام المفصّل أدناه فهو مستمد بصورة أساسية من رسالة شرح المراتب، التي اتخذت من العدد سبعة أساساً لها، وتبدو أنها كانت أكثر النصوص شعبية وانتشاراً في التداول من فترة ما بعد المغول، مع أننا لا نستطيع تحديد تاريخها بأية درجة من اليقين[٩]. ويفتتح النص بآية من القرآن، «الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً» (٦٥: ١٢). وفي التفسير الباطني الذي يعقب ذلك، فإن كل درجة من هذه السماوات السبع الصاعدة تُفهم على أنها مرتبة من مراتب المؤمن.

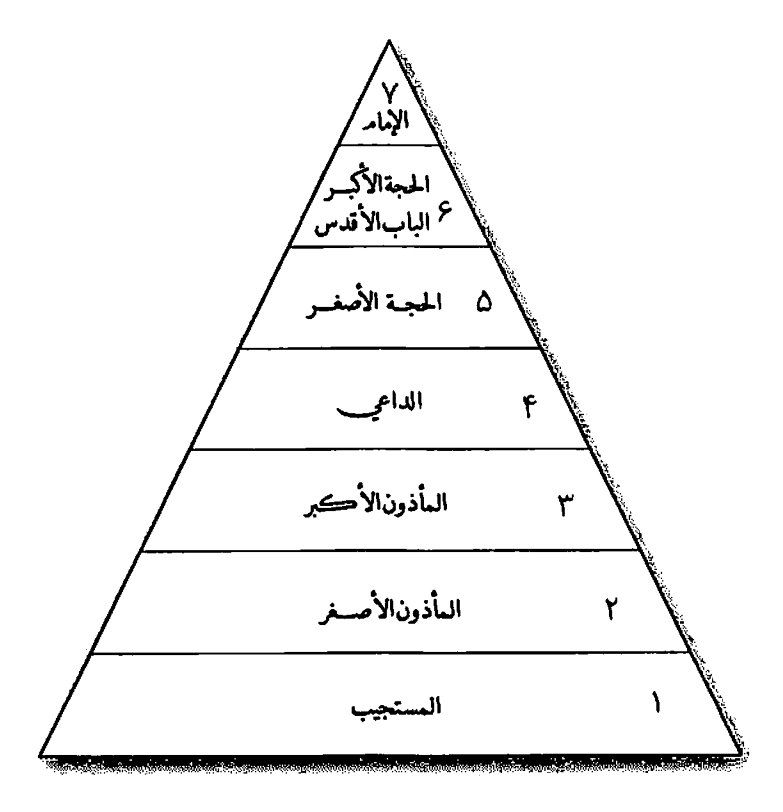
السماء الدنيا التي تشغل المرتبة السابعة هي للمستجيبين. ويخرج المستجيبون

من موت الجهل انسجاماً مع الآية القرآنية المقتبسة أعلاه، يخرجون من الأرض استجابة لدعوة الله (٣٠: ٢٥). واسم مستجيب مبني هو الآخر على الآية، «إنما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله ثم إليه يرجعون» (٦: ٣٦). أولئك الذين لا يطلبون معرفة الله هم كأنهم أموات، لكن باستجابتهم لدعوة الله يبعثون إلى الحياة ويبدأون عودتهم إليه. ويتلقى المستجيبون الدعوة من المراتب الأعلى دون أن يكون بإمكانهم نقلها وإيصالها إلى غيرهم. فوق المستجيبين مباشرة نجد المأذون الأصغر والمأذون الأكبر. وهما مُجازان من قبل الداعي بالقيام بأعمال الدعوة وإثبات مزاعمها من خلال براهين فكرية ونصية. فإذا ما سأل المستجيبون المأذون الأصغر أسئلة لا يستطيع الإجابة عنها، فإن عليه ألا يهمل المسألة ويغلق بالتالي باب النعمة. بل المطلوب منه بالأحرى إيجاد الجواب والحصول عليه من مرتبة أعلى منه، أي من أولئك الذين هم أكثر علماً منه. وعلى المأذون الأكبر إيصال أوامر الدعوة إلى كل منطقة من مناطق عمل الدعوة. وجرت الإشارة إلى بعض أفراد هذه المرتبة باسم «المعلم»، وهو مصطلح ربما حصل على هذا المعنى التقني لأول مرة في كتابات حسن الصباح[١٠]. ويُشار إلى الداعي «بقنديل الهداية ونور المعرفة»، وهو ما أشارت إليه الآية القرآنية. «يا قومنا أجيبوا داعي الله وآمنوا به» (٤٦: ٣١). ومرتبة الداعي المحددة في شرح المراتب هي إشارة على الأرجح إلى الداعي المحدود، بينما المرتبة التالية، الحجة الأصغر، هي إشارة إلى الداعي المطلق. الحجة الأصغر أو الداعي المطلق كانا يعدّان مظهرين للنفس الكلية. من هنا فإنهما لم يتلقيا علمهما بالتعليم، كما هي الحال في المراتب الأدنى مرتبة، بل إن علمهما بالأحرى هو حصيلة نموذج من الإلهام من أعلى، أو تأييد يشرحه النص على أنه قوة النور الإلهي. ويشرح بيتان شعريان (ثنائية أو كوبليه) نجدهما في النص كما في العديد من الرسائل الإسماعيلية الأخرى، إلا أنهما مجهولا المؤلف، يشرحان هذا الإلهام على النحو التالي:

«درب ممتدة من الحجة إلى الإمام
إنه مدركٌ بالتأييد الحاصل في قلبه»[١١].

أحد الحجج يُعدّ الحجة الأكبر أو الباب الأقدس، فكما أنه من الواجب دخول المدينة عبر بوابتها، كذلك يجب أن يتم الوصول إلى الإمام عبر الحجة الأكبر الذي

هو مظهر العقل الكلي. في غضون ذلك، فإن الإمام نفسه هو مظهر للأمر الإلهي «كن»، وهذه إشارة إلى الآية القرآنية، «إنما أمره شيئاً أن يقول له كن فيكون» (٣٦: ٨٢). وهكذا، فهو تشخيص للأمر والإرادة الإلهية، وهو الذي عبره تتم معرفة الله والحصول على هذه المعرفة. فالنص الحالي يشير إليه على أنه خليفة الله على الأرض، والاسم الأعظم، وكعبة الحقيقة وقبلتها، ونعوت أخرى عديدة، إنه الأرفع من بين المراتب السبع. انظر الشكل رقم (٤-١) الذي يمثل المراتب السبع في هذا النص.



الشكل (4-1)

المراتب السبع لحدود الدين

"اَللّٰهُ الَّذِىْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ. يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوْا أَنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ وَأَنَّ اللّٰهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا."

ثمة نص سوري لشهاب الدين أبي فراس بعنوان «سلم الصعود إلى دار الخلود»، يتضمن رؤية فريدة عن مفهوم مراتب (حدود) الدين[١٢]. و توضح هذه الرؤية التأثير المتبادل للإسماعيلية والتفاسير الباطنية الأخرى في الإسلام بما في ذلك الصوفية. لكن يبدو أنّ لدينا مؤلّفين اثنين يحملان الاسم نفسه، أبي فراس. ولد الأكثر شهرة من بينهما سنة ١٤٦٨/٨٧٢ وعاش في قلعة المينقة الإسماعيلية وتوفي إما سنة ١٥٣١/٩٣٧ أو ١٥٤٠/٩٤٧[١٣]. في منتصف القرن التاسع عشر، اكتشف جوزيف كاتافاكو المترجم في القنصلية البروسية في سورية، مخطوطة تتضمن سيرة حياة راشد الدين سنان الداعي السوري المشهور[١٤]. ويُنسب هذا النص عموماً إلى أبي فراس، لكن المخطوطة تعود إلى سنة ١٣٢٤/٧٢٤، ولذلك لا يمكن نسبتها إلى شخصية من القرن السادس عشر. لهذا السبب، ربما تكون من قبل مؤلف من القرن الرابع عشر ويحمل الاسم نفسه. وهكذا، نجد صعوبة في تحديد أيٍّ من هاتين الفترتين كانت فترة تصنيف سلم الصعود. وفي جميع الأحوال، فإنه يتألف من ثلاثة مجلدات يضم كل واحد منها الكثير من الفصول. وكل مجلد يفصّل في المراحل المتقدمة التي يجب على المؤمن المرور بها من أجل الحصول على الرضوان الروحاني. ويصف سلم الصعود في افتتاحيته الموسومة بكتاب النفوس طبيعة النفس وصراعها من أجل تحرير نفسها من العالم المادي للاقتراب أكثر فأكثر من النور الإلهي. ويتواصل هذا الموضوع في كتاب الأنوار، وهو الأكبر من بين المجلدات الثلاثة. ويتحدث المؤلف هنا عن الأنوار السماوية ويشرح أن نور الأفلاك السماوية والأنوار العالية الأخرى إنما هي أنوار مؤقتة فحسب. إنها في سعي دائم للوصول إلى المصدر الأزلي للنور، أصل كل الوجود، فالحدود العلوية تقابل مراتب حدود عالم الدين على الأرض التي ترمز إلى النظام الإلهي الشامل. وبوضع درجات لمراتب الدعوة، يتمكن المؤمن من تسلّق سلم الصعود للوصول إلى دار الخلود. ويشرح المؤلف في المجلد الأخير، كتاب علم الحضور، الصفات الضرورية للنفس الطالبة، إذ إن عبور النفس من الظلمة إلى النور هو شيء ممكن عبر معرفة إمام الوقت. ومن خلال مثل هذا العلم تأتي النفس لتكون في حضرة النور الإلهي، وفي مثل هذه المرحلة تكون في سعادة أبدية.

كان مؤلفون أقدم عهداً قد لمّحوا إلى أن هذه الهرمية للدعوة انهارت إبان الفوضى التي أعقبت الغزوات المغولية، وربما لم يبق منها سوى الاسم فحسب[١٥].

ولاحظ دفتري أن الصفعة التي أحدثتها وفاة ركن الدين خورشاه، الزعيم الذي في عهده استسلمت ألموت للمغول، حرمت «النزاريين المضطربين والمهجرين» من الوصول إلى إمامهم أو إلى أيّ من ممثليه المحليين[١٦]. وإذ ليس هناك شك كبير في أن نكبة منفردة قد أذهلت كامل الجماعة، إلا أن أجزاءً عديدة من العالم الإسماعيلي، كسورية وجنوب آسيا وبدخشان تجنّبت النكبة إلى حد كبير، وأن ما كان سيحل بها من فوضى كان سيبدو أقل من ذلك بكثير. يضاف إلى ذلك وجود دليل واضح في المخطوطات المكتشفة حديثاً يُفيد بأن الدعوة استمرت، حتى في مناطق دمرتها الغزوات، لا في تقديم التعليم الديني للمؤمنين فحسب، بل تسليم الواجبات المالية الدينية إلى الأئمة من خلفاء ركن الدين خورشاه، والافتراض بأن نشاطات الدعوة قد تحجمت في ظل غياب دولة إسماعيلية مركزية، هو افتراض يجانب الحقيقة ويخالف الرؤية النظرية حول كيفية استمرارها بأداء وظيفتها. ويشرح مؤلف إسماعيلي من فترة ما بعد الغزو المغولي أن شخصيات الدعوة لا يتوقفون عن الظهور إلا عندما يكون الإمام ظاهراً «كالشمس». لكن في فترات الستر والتقية التي هي كالليل، يجب على المؤمنين الاهتداء بالقمر والنجوم الذين هم الحجة والدعاة. وعندما تعاود الشمس الظهور، تختفي النجوم والقمر وتغيب[١٧]. ولاحظ ابن خلدون (ت ٧٨٤/ ١٣٨٢) هذا الجانب من الدعوة الإسماعيلية فقال: «طبقاً للإسماعيليين، الإمام الذي ليس له أي سند أو تأييد يدخل في الغيبة، أما دعاته فيبقون في العلن من أجل إقامة البرهان (أو الحجة على وجود الغائب) بين الناس. وعندما يصبح للإمام قوة فعلية، يخرج إلى العلن ويجعل الدعوة علنية»[١٨]. من هنا، فإن نظام الدعوة يصبح أنشط ما يكون في الأوقات التي يفتقر فيها الإمام للسلطة السياسية، أو يغيب عن أعين أعدائه وعن المراتب الدنيا من هرمية الدعوة.

الإمام قاسم شاه

ربما كان ثمة نزاع على الوراثة أعقب وفاة الإمام شمس الدين محمد. ففي مقالة أولية «فرع منسي من الإسماعيليين» ظهرت عام ١٩٣٨، كشف فلاديمير إيفانوف عن اكتشافاته في إمكانية ظهور فرع ثانٍ من النزاريين إلى الوجود في تلك الفترة[١٩]. وقد اعتمد إيفانوف في بحثه بنحوٍ أساسي على اكتشافه لمخطوطة بعنوان «إرشاد الطالبين». وكان قد حصل على نسخة من كتاب ناصر خسرو وجه الدين من بدخشان

كانت قد نُسخت سنة ٩٢٩/ ١٥٢٣. وبالإضافة إلى هذا العمل، ضمّت المخطوطة عدداً قليلاً من الرسائل الإسماعيلية القصيرة، ومنها **إرشاد الطالبين**، نُسخت بيد الناسخ نفسه، محب علي قوندوزي، وهو الذي كان رجلاً متعلماً وله معرفة حسنة باللغة العربية حسب تقدير إيفانوف[٢٠]. وهكذا، راح إيفانوف يفترض بحذر أن الناسخ ربما كان هو نفسه كاتب الرسالة. وفي مؤلفه اللاحق، الأدب الإسماعيلي، أورد إيفانوف اسم محب علي قوندوزي كمؤلف لكنه وضع أمام افتراضه هذا إشارة استفهام[٢١]. وأورد إسماعيل ك. بوناوالا اسم هذا الناسخ في كتابه ببليوغرافيا الأدب الإسماعيلي كمؤلف مؤكد[٢٢]، وتبنّى هذا الرأي باحثون لاحقون[٢٣].

لكن نستطيع أن نكون على يقين شبه مؤكد بأن المؤلف الحقيقي للرسالة لم يكن محب علي قوندوزي. ففي لائحة الأسماء التي يوردها المؤلف لأئمة فرع محمد شاه ينتهي عند الإمام المعاصر له في وقته، رضي الدين بن عز الدين طاهر شاه. وكان إيفانوف قد بنى فرضيته عن التأليف على الاعتقاد بأن هذه الشخصية كانت لا تزال على قيد الحياة سنة ٩٢٩/ ١٥٢٣ عندما جرى نسخ المخطوط، غير أن وفاة رضي الدين كانت قد تأكدت أنها وقعت سنة ٩١٥/ ١٥٠٩[٢٤]. فإذا ما كان محب علي هو المؤلف الحقيقي، فسيكون من الغريب جداً ألا يكون قد ضم اسم خليفة رضي الدين، شاه طاهر دكّانيْ، أكثر الأبناء شهرة من هذا الخط إلى لائحة أسمائه. وهكذا، ليس من المحتمل أن قوندوزي هو من كتب الرسالة، ولذلك يبقى مؤلف رسالة «إرشاد الطالبين» مجهولاً. مع ذلك، وكما زعم إيفانوف، فإن الرسالة تزودنا بدليل قوي عن وقوع انشقاق فعلاً، وأن مجموعة من الإسماعيليين اتبعت ذرية لإمام يدعى قاسم شاه فيما اتبعت مجموعة أخرى سلالة إمام يدعى محمد شاه، وهو ما سلفت الإشارة إليه في الفصل الثاني. والباحثون اللاحقون جميعهم قبلوا باستنتاجات إيفانوف. إن خط قاسم شاه هو ما يهمنا في هذا الكتاب؛ ولذلك، تكفي هنا مناقشة تفاصيل متعلقة بعائلة الإمام شمس الدين محمد وردت مدونة في رسالة **إرشاد الطالبين**. لقد قام المؤلف المجهول بتجميع المعلومات من تقليد مرويّ سمعه وأكد صراحة على هذه الحقيقة في تمهيده للرواية حيث قال، «إنه روي هكذا»، ولذلك، يجب التعامل مع هذا النص بدرجة من الحذر. إن تكرر ذكر أسماء مذكرة ومؤنثة في مختلف أجيال خط النسب قد يكون إشارة إلى وجود بياض (أو انقطاع) في ذاكرة الرواية الشفوية التي يرويها مؤلف النص. لكن قد لا يكون الأمر كذلك بالضرورة، إذ

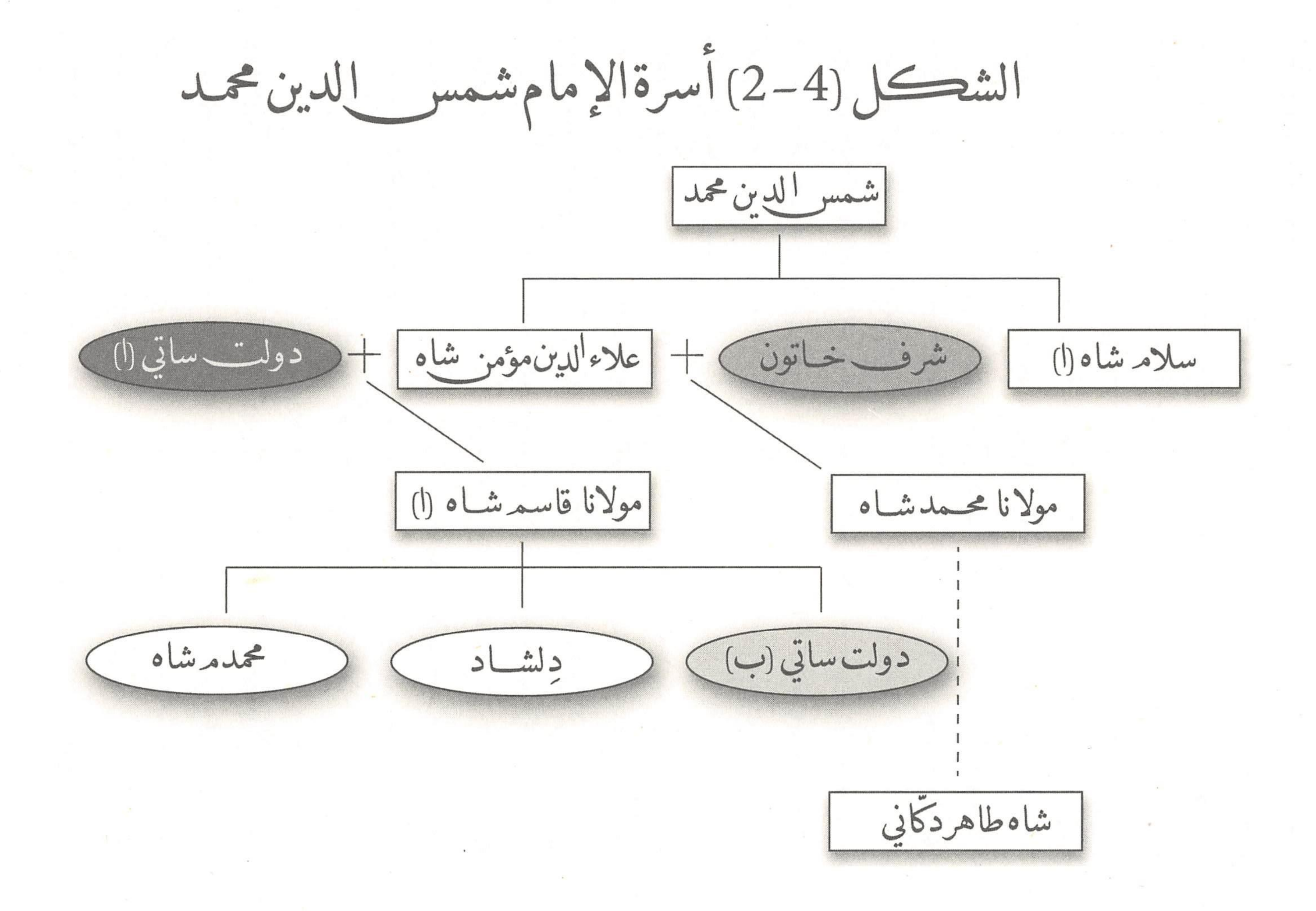
يبدو أن تكرار الأسماء في الأسرة كان شيئاً مألوفاً في ذلك الوقت. من هنا نجد أن إسلام شاه بن إسلام شاه (أو سلام شاه بن سلام شاه) يتكرر في فرع من شجرة العائلة، ووفرة من أسماء محمد وطاهر ورضي في فرع آخر. وبما أن هذا الكتاب هو المصدر الوحيد الباقي الذي يتناول بإسهاب ذرية شمس الدين محمد، فقد جرى الاعتماد على شهادته في هذا المجال من أجل الوصول إلى بعض النتائج المؤقتة ورسم خطوط عريضة لمخطط العائلة المقدم هنا.

العلاقات الأسرية الموصوفة في النص هي علاقات معقدة إلى حد ما، وجرت محاولة لتقديمها بأبسط شكل ممكن مع المحافظة على الالتزام بالمصدر. وبينما لا تظهر في النص المخطوط تعابير مثل «الأول» أو «الثاني» إلخ، إلا أن استخدام الحروف الكبيرة آ، ب، ت، وتراكيب مثل «ابن» و«بنت»، وغيرها من الأدوات سيكون من أجل المساعدة في التفريق بين الأشخاص الذين يحملون الاسم نفسه.

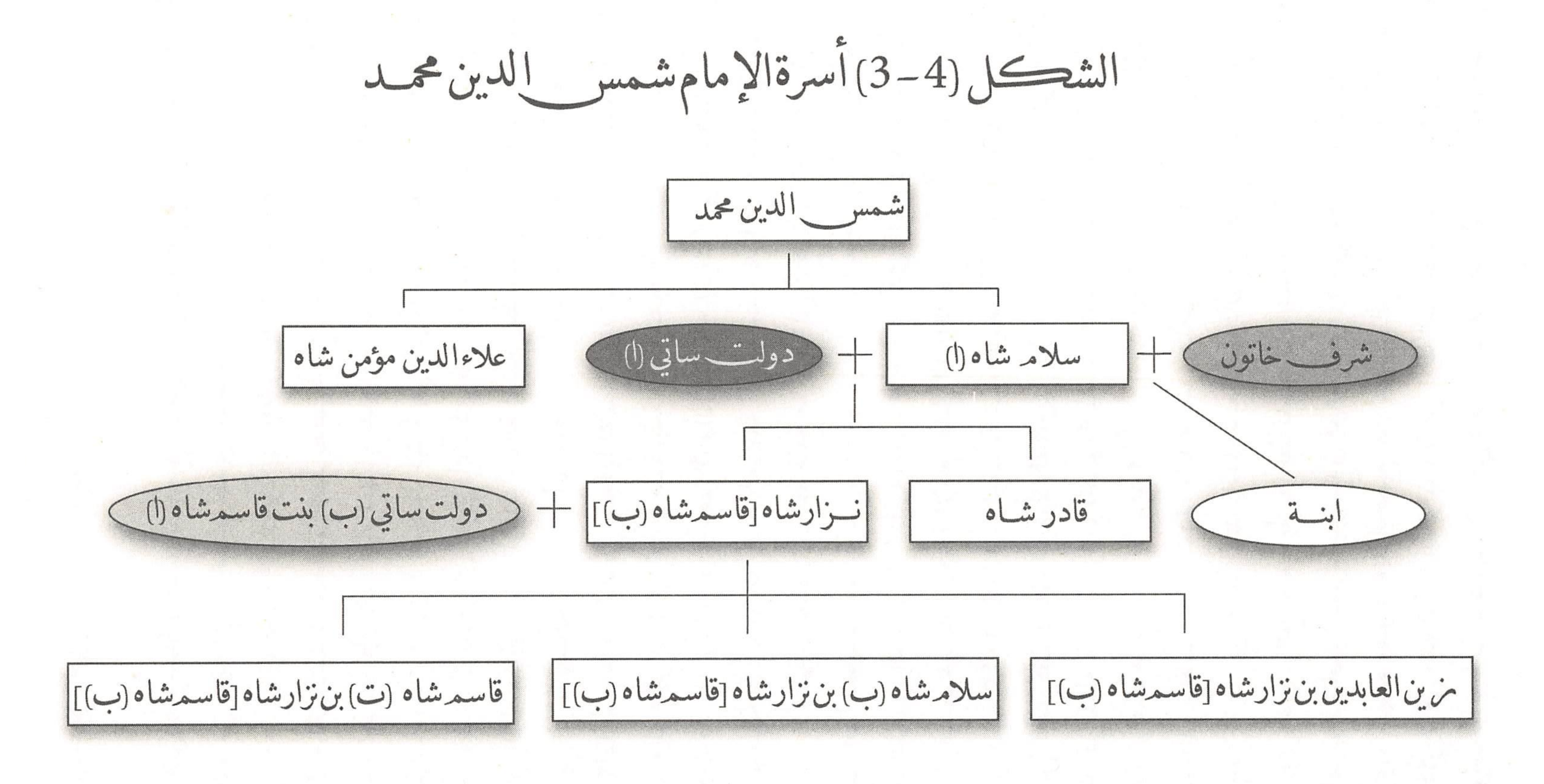
كان لشمس الدين محمد ولدان، علاء الدين مؤمن شاه وسلام شاه (آ). وكان لمؤمن شاه زوجتان، إحداهما تدعى بيبي شرف خاتون، ومنها وُلد له ولد سمي محمد شاه (وهو جد شاه طاهر دكاني)، والأخرى تدعى بيبي دولت ساتي (آ)، ومنها وُلد له ولد سمي قاسم شاه (آ). وعندما توفي مؤمن شاه، ذهبت الزوجتان إلى بيت شقيقه سلام شاه (آ) الذي تزوج الأرملتين. وقد وُلد لسلام شاه (آ) بنت من شرف خاتون وصبيان اثنان من دولت ساتي (آ)، نزار شاه (الذي عُرف أيضاً باسم قاسم شاه (ب) وقادر شاه. لم يكن لقاسم شاه (آ) أولاد من الذكور، بل ثلاث بنات، محمدم شاه[٢٥] ودلشاد ودولت ساتي (ب). وتزوجت دولت ساتي (ب) من نزار شاه (قاسم شاه (ب). ورزق الزوجان بثلاثة صبيان، قاسم شاه (ت)، وسلام شاه (ب)، وزين العابدين[٢٦]. وجرى توضيح ذلك في الشكلين (٤-٢) و(٤-٣).

تبدو محاججة المؤلف المجهول أنها تدور حول ادعاء خط قاسم شاه بأن قاسم شاه (ت) بن نزار شاه (قاسم شاه ب) كان ابن قاسم شاه (آ)، الذي سبق للمؤلف أن أشار إليه باسم «مولانا قاسم شاه». إن استخدام مصطلح «مولانا» هو إشارة قوية بأنه كان يعتقد بأن قاسم شاه (آ) كان إماماً بنص على إمامته من والده مؤمن شاه. لكن، وبما أنه لم يكن لقاسم شاه (آ) ولد ذكر، فإن مؤلفنا يفضل أن يكون ابن مؤمن شاه الآخر، محمد شاه هو الإمام. بينما سيبدو معارضوه وكأنهم يؤيدون القول بأن الإمام الحق كان نزار شاه (قاسم شاه (ب)) بن سلام شاه. غير أن رسالة **إرشاد الطالبين**

الشكل (4-2) أسرة الإمام شمس الدين محمد



الشكل (4-3) أسرة الإمام شمس الدين محمد



تؤكد عبر كامل هذا الجدل أن جميع الناس الذين ورد ذكرهم أئمة عند كلا الطرفين إنما هم من ذرية الإمام شمس الدين محمد، وبالتالي فهم من ذرية علي بن أبي طالب. وما هو موضع خلاف هو أي الخطين كان هو الصحيح.

ثمة تقليد بديل محفوظ عند بعض أتباع محمد شاه السوريين. وطبقاً لهذه الرواية الشفوية، فإن أكبر أبناء شمس الدين محمد وأصغرهم، علاء الدين مؤمن شاه وقاسم شاه، تنازعا وراثة أبيهما. بينما بقي ابن أوسط، كيا شاه، خارج نطاق هذا النزاع. وفيما لا يتوفر أي دليل داعم ذي قِدَم هام ورد في دعم هذه الرواية، فإننا نفترض أن السيناريو الذي أوردته رسالة **إرشاد الطالبين** الأقدم عهداً، هو السيناريو الصحيح[٢٧]. يضاف إلى ذلك أن المصادر الأقدم عهداً للقاسمشاهية الواردة أدناه تضم كلها اسم مؤمن شاه في سجلها للأئمة، ولذلك، لابد أن الانشقاق قد وقع بعد وفاته. وإنه لأمر مميز أنّ كتابة إسماعيلية هندية تعود إلى سنة ١٨٩٢ تذكر أن مؤمن شاه كان قد ولد وعاش في أنجودان وأنّ ضريحه (تربته) موجود هناك[٢٨]. ويذكر إبراهيم ديهكان، وهو من أبناء المنطقة وتوفي سنة ١٩٨٤، الحديث نفسه وموفراً مزيداً من الأهمية له بالقول إن ثمة قلعة موجودة في أنجودان تدعى قلعة شرف، التي يفترض أنها سميت على اسم زوجة مؤمن شاه شرف خاتون[٢٩]. إلا أنه يذكر أن التقليد الشفوي المتواتر للمنطقة هو ضد الاجتهاد الذي قدمه لأنه يربط تسمية القلعة باسم شرف نيسا بيغام، زوجة الإمام خليل الله.(المعروف أيضاً باسم ذي الفقار علي وتوفي سنة ١٠٤٣/ ١٦٣٤) وشقيقة شاه عباس الأول.(ت ١٠٣٨/ ١٦٢٩)[٣٠]. وبالفعل، فقد كان لأعظم الملوك الصفويين ذاك - وهو الذي خلده الرحالة الفرنسي شاردان في قوله الذي كثيراً ما يجري اقتباسه، «عندما توقف هذا الأمير العظيم عن الحياة، توقفت فارس عن الازدهار»[٣١] - بعض العلاقات المتبادلة مع الإسماعيليين في المنطقة، الأمر الذي يشهد عليه مرسوم ملكي موجه إلى الإمام وصادر بتاريخ ١٠٣٦/ ١٦٢٧، يوجّه فيه الشاه بإعفاء شيعة أنجودان من دفع ضرائب معيّنة[٣٢].

توفر أقدم لوائح اسمية بأئمة خط قاسم شاه جاءتنا من ثلاثة مؤلفين إسماعيليين من القرن الخامس عشر، بوإسحق قوهستاني وداعي أنجوداني ومؤلف مجهول لمثنوي، شهادة مقبولة عند الجميع عن تسلسل الوراثة. المصدران الأخيران لم يرد لهما ذكر لا في ببليوغرافيا إيفانوف ولا في تلك التي لبوناوالا. وسوف تتم مناقشة كل من بوإسحق وداعي بتفصيل أكبر في مكان آخر من هذا الكتاب. أما «المثنوي» فإنه

محفوظ في مخطوطة قديمة تعود إلى سنة ٩٨٦/ ١٥٦٠[٣٣]. إنها رواية تشمل جميع الأئمة منذ زمن آدم وحتى علي، ومن ثم من علي وحتى زمن المؤلف نفسه. وجدير بالملاحظة أن الأسماء الواردة في قصيدة داعي أنجوداني والمثنوي تستعمل تراكيب مثل قاسم شاه الثاني (قاسم شاه ديغار) للتمييز بين الشخصيات التي تحمل الأسماء نفسها. وعند القيام بنسخ شجرات العائلة المشتقة من «إرشاد الطالبين»، جرى تجنّب هذه الصيغة عمداً، لمصلحة صيغة الحروف الكبيرة آ، ب، ت من أجل منع حدوث خلط بين المصادر المختلفة. ونجد اللوائح الاسمية الثلاث في الجدول (٤-١).

لقد كان مألوفاً في هذه الفترة مخاطبة الأشخاص المحترمين بألقاب تعني كذا وكذا من «الدين» أو كذا وكذا من «الحق»، وهي ممارسة تبدو ظاهرة في هذه اللوائح الاسمية أيضاً. ويلاحظ فرانكلين لويس الميل لمثل هذه التسميات في رسائل المديح أو الخطابات، ومن هنا نجد أن شمس تبريزي قد أُشير إليه بلقب «شمس الحق والدين»[٣٤]. وبنحوٍ مشابه، نجد هنا أسماء مثل «علاء الحق والدين قاسم شاه».

ونجد في أشعار الجنان الإسماعيلية من جنوب آسيا تأييداً لواحد من الأئمة الذين عرفوا باسم نزار شاه وقاسم شاه (ومن هنا كان قاسم شاه (ب) في شجرة العائلة التي ذكرناها سابقاً). وقد تكررت الإشارة إلى إمام الوقت في دور «غاربيس» المنسوب للشيخ شمس باسم قاسم شاه[٣٥].

غير أن هذا المصنف يشير في حالة واحدة إلى القول، «إن اسم آخر الأنبياء محمد هو نور إلهي. فتأمل به وأَطِعْ المولى علي. هل لي أن أكشف لك اسم المظهر الحاضر؟ إنه شاه نزار!»[٣٦]

الاسم المستعار للشاعر الإسماعيلي «نزاري» قوهستاني، الذي تمّ تقديمه في الفصل السابق كان سبباً لبعض الاجتهادات. روى دولت شاه في كتابه المشهور تذكرة الشعراء نظريتين تتعلقان بالاسم المستعار، الأولى تقول لأنه كان ممشوقاً ونحيلاً (نزار)، والثانية لأنه كان متحزباً للإمام نزار[٣٧]. وقد تبنّى وجهة النظر الأخيرة، كما فعل المؤرخان ميرخوند وخوندامير[٣٨]. وبالمثل، فقد وجد ي.ج براون اشتقاقات من هذه الصفة الفارسية التي تعني النحيل تقول أنها تعني «غير منيع»[٣٩]. لكن، هل اختار الشاعر اسم نزاري علامة على ولائه للإمام نزار بن المستنصر بالله أم للإمام نزار خليفة شمس الدين محمد، المعروف أيضاً باسم قاسم شاه؟ إن إمكانية تبنّيه للاسم المستعار نسبة إلى خليفة شمس الدين محمد هي إمكانية إشكالية لأنه سيكون

الجدول رقم (4 – 1) أقدم اللوائح الاسمية للأئمة القاسم شاهيين

المثنوي من القرن 15 [1]	قصيدة داعي أنجوداني [2]	الفصول السبعة بو إسحق [3]
شمس الدين محمد	شمس الدين محمد	شمس الدين محمد
مؤمن شاه	مؤمن شاه	علاء الدين مؤمن شاه
قاسم شاه	علاء الحق والدين قاسم شاه	علاء الدين قاسم شاه
قاسم شاه ديغار	قاسم شاه الثاني	علاء الحق والدين قاسم شاه بن قاسم شاه
عماد الدين سلام	عماد الحق والدين شاه السلام	عماد الحق والدين سلام شاه
شاه سلام	شاه سلام دوفوم	عماد الدين سلام شاه بن سلام شاه
شاه مستنصر	شاه مستنصر بالله	جلال الحق والدين مستنصر بالله
		عماد الحق والدين سلام شاه مستنصر

(1) مخطوط مجهول المؤلف يعود إلى سنة (986/1560) في حوزة ج-محرابي من خوشق، من ضواحي بيرجند في إيران

(2) داعي انجوداني، القصيدة الذرّية في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية، مخطوطة فارسية رقم (15030) (لندن)

(3) قوهستاني، هفت باب، تح إيفانوف (مومباي، 1959)

قد تبنّى الاسم عندما كان شمس الدين محمد لايزال على قيد الحياة وفقاً لأفضل ما نعرفه عن الموضوع[٤٠]. كذلك لا نعرف، في الوقت نفسه، عن وجود مستعليين في المناطق الناطقة بالفارسية، فجميع الإسماعيليين من تلك المناطق كانوا مجمعين في التفافهم حول ذرية نزار. ولذلك، فقد يكون الأمر مُحمّلاً بالتناقض إذا ما كان الشاعر سيربط نفسه بفرع محدد من ديانته عندما يكون الفرع الآخر يكاد لا يكون معروفاً في منطقته. يضاف إلى ذلك، لماذا كان يرغب الشاعر بلفت الانتباه إلى ميوله الدينية من خلال اختياره لاسمه المستعار في أعقاب الغزوات المغولية؟ إن السؤال مثير للحيرة والكدر وليس عند أحد جواب جاهز في المستقبل المنظور[٤١].

ونجد أن اسمي الإمام مؤمن شاه وإمام آخر يدعى قاسم شاه (والمرجح أنه قاسم شاه بن مؤمن شاه المسمى بقاسم شاه (آ) في شجرة الأنساب) قد حذفا من سجلات لاحقة للأئمة القاسم شاهيين، غير أن ذلك يُفسَّرُ بسهولة عبر المفهوم الإسماعيلي للإمام المستودع والإمام المستقر.

الإمام المستودع والمستقر

أثارت خلافة الإخوة في الإمامة ردود فعل مختلفة بين الشيعة، وأول حالة من هذا النوع كانت خلافة الإمام الحسين لشقيقه الحسن. ونشأت حالة مشابهة في أعقاب وفاة الإمام جعفر الصادق، إذ إن الغالبية العظمى من تابعيته اتبعت ولده عبد الله الأفطح خلفاً له، غير أن عبد الله سرعان ما توفي خلال أشهر بعد والده. فالتحق المتشيّعون له، وهم الذين عرفوا باسم أفطحية أو فطحية، عقب ذلك بحزب موسى الكاظم معترفين بكلا الشقيقين إمامين. وسعى آخرون إلى استبعاد عبد الله من خط الأئمة وأعلنوا موسى خلفاً مباشراً لوالده. ونشأت حالات مشابهة كثيرة لعلّ أبرزها تلك التي كانت مع وفاة حسن العسكري. فمع وفاة هذا الإمام دون وريث كما يظهر، راح الكثير من المتشيّعين له يؤكدون إمامة شقيقه جعفر. ومع نشوء ما أصبح يُعرف في ما بعد بالشيعة الاثني عشرية أكّد الرأي السائد أنه كان لحسن العسكري ابن فعلاً، إلا أن هذا الابن قد اختفى ليعود إلى الظهور في وقت ما في المستقبل. ولذلك، فقد عُدّت إمامة جعفر باطلة. لقد منحت مثل هذه الحالات أهمية مضافة للعقيدة المشهورة «بأن الإمامة لا تكون في أخوين بعد الحسنين»؛ أي باستثناء حالة وحيدة تخص الحسن والحسين، فإن على الإمامة أن تنتقل دائماً في خط نسب

مفرد[٤٣]. وكان هذا الرأي موضوع اعتقاد أيضاً لبعض المتشيّعين الأوائل للإمام إسماعيل المبارك. فقد افترض هؤلاء، وهم الذين عُرفوا بالمباركية، أنه لا يمكن للإمامة أن تكون قد انتقلت إلى إخوة إسماعيل بل إلى ذريته ما دام والده جعفر كان قد نص عليه صراحة ليكون الإمام التالي[٤٤]. هذا في الوقت الذي تحدث مفكرون إسماعيليون عن أنماط مختلفة من الإمامة، وتحديداً عن الإمام المستقر أي القائم بصورة دائمة والمستودع أو الوصي اعتماداً على الآية القرآنية التالية: «وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع قد فصّلنا الآيات لقوم يفقهون» (٦ : ٩٨)[٤٥].

وطبقاً لكتاب رسالة في معرفة الإمام، الذي يستمد إلهامه من كلمات الإمام حسن على ذكره السلام،

«يجب أن يكون معلوماً أن ذرية الإمام هي من أنواع أربعة. أحدها هو الذرية الجسمانية كالمستعلي، وآخر ذرية روحانية كسلمان؛ وآخر ذريته الجسمانية والروحانية معاً كالإمام الحسن، الملقب بالإمام المستودع؛ والنوع الأخير هو ذريته الجسمانية والروحانية ومن حيث الواقع كمولانا الحسين، الذي يدعى بالإمام المستقر أيضاً»[٤٦].

وقد توسّع مؤلف كلام بير (أو حديث الحكيم) في شرح الفرق بين النوعين الأخيرين

«علينا الآن شرح الفرق بين الإمام المستقر والإمام المستودع. والفرق بينهما غير موجود إلا بمقدار ما تكون مسألة الوراثة هي موضع الاهتمام، كما في حالة الإمامين الحسن والحسين. الإمام المستودع هو ابن لإمام...[٤٧] يعلم أيضاً جميع أسرار الإمامة، وهو أعظم الناس طالما بقي يقوم بتنفيذ واجباته. لكن لا يتمتع بحق نقل إمامته إلى ذريته الذين لا يصبحون أئمة أبداً وإنما أسياداً. أما الإمام المستقر فيتمتع بكافة ميزات الإمامة، ويورثها إلى خلفائه»[٤٨].

وهكذا، فالأئمة المستودعون يُعدّون، في الفكر الإسماعيلي، منحدرين جسمانياً وروحانياً من أئمة سابقين، بينما الأئمة المستقرون هم المنحدرون جسمانياً وروحانياً

و«من حيث الواقع». ولذلك، فالحسن بن علي كان إماماً مستودعاً، بمعنى أنه فيما كان إماماً «بالمعنى الكامل»، إلا أنه لم يكن باستطاعة ذريته وراثة الإمامة المستقرة منه[٤٩]. أما الإمام الحسين فكان إماماً مستقراً بمعنى أنه كان خليفة جسمانياً وروحانياً لوالده، وكان قادراً على نقل الإمامة المستقرة إلى ذريته. وهكذا، بينما يعترف الإسماعيليون بإمامة الحسن بن علي، إلا أنهم لا يضمّونه عموماً إلى قائمة أسماء أئمتهم التي يفهم أنها لم تضم سوى الأئمة المستقرين[٥٠]. ويبدو أنه للسبب نفسه، فإن الإمام الثاني في الجدول رقم (٤-١)، مؤمن شاه بن شمس الدين محمد، إضافة إلى الثالث أو الرابع، وكلاهما اسمه قاسم شاه، قد حُذِفا من لوائح الإسماعيليين اللاحقين. والأرجح أنهما كانا إمامين مستودعين توليا الإمامة «بالأمانة» كما يخبرنا بوإسحق[٥١]. ومن المرجح أيضاً أن قاسم شاه الأول المشار إليه في الجدول كان قاسم شاه (آ) بن مؤمن شاه في الشكل رقم (٤-٢)، والثاني هو نزار (قاسم شاه) في الشكل رقم (٤-٣). وبما أنه لم يكن لقاسم شاه (آ) سوى ثلاث بنات، فيبدو أن الإمامة المستقرة قد انتقلت عبر خط آخر، أي خط نزار شاه شبه المؤكد، حفيد شمس الدين محمد، الذي يظهر في مخطط النسب باسم قاسم شاه (ب)[٥٢]. إن تولية حفيد لإمام سابق لمنصب الإمامة، وليس الولد بالأحرى، هو أمر تكرر حدوثه في الأزمنة الحديثة عندما خلف كريم الحسيني سلطان محمد شاه ليصبح الإمام التاسع والأربعين للإسماعيليين. وكان ابن قاسم شاه (ب)، سلام شاه، سيخلف والده في الإمامة.

يشرح كتاب روضة التسليم أن تعيين الأئمة المستودعين كان يتم في حالات يشعر الأئمة أنها غير آمنة وخطرة وتتطلّب مثل هذا الإجراء، فقد كان الأئمة يسعون إلى «إحلال فترة من الانقطاع والمحنة في الدين عندما يرون أنه من الضرورة بمكان الالتزام بالتستر والتقية»[٥٣]. ولذلك، كان يجري إخفاء خليفتهم المستقر خلف إمام مستودع يعمل على ستر مولاه الذي غالباً ما كان شقيقه[٥٤]. وكانت مكانة الأئمة المستقرين موضع تحرز وتكتم شديدين خلال حياتهم. ومسألة قيام إمام بالعمل نائباً لإمام مستقر أمر لم يكن ليعرفه سوى الشخصيات الأرفع مستوى في تنظيم الدعوة. وفي هذا السياق، يقتبس الطوسي كلمات إمام تقول: «أمرنا مشقة بعد أخرى وأمر غامض بعد آخر ومحنة بعد أخرى. لا أحد يستطيع تحمله سوى ملاك مقرّب (من الله) أو نبي مبعوث كرسول أو مؤمن امتحنِ الله قلبه بالإيمان»[٥٥]. وهذا هو السبب

في عدم وصول العامة إلى معلومات قد توصل الجماعة إلى مخاطر حقيقية. وفي الحقيقة، فإن روضة التسليم تُعنّف أولئك الأتباع الذين «كانوا مهذرين بغباء، وراحوا يشيرون إلى الإمام المستقر الحقيقي ويصفونه ويجلّونه دون موافقته وبلا إذن منه»[٥٦]. وكانت مثل هذه الأفعال ستبدو خطرة جداً على الإمام المستقر. وكما يلاحظ النص، فإن الكشف عن هوية الإمام الحقيقي أو تعريض سلامته للخطر بأي شكل من الأشكال هو من الجرائم الفظيعة التي قد ترتكب بحق الإمام. وتقول أشعار «المثنوي» التي أوردناها سابقاً أن الأئمة الأربعة الذين أعقبوا علاء الدين محمد، أي ركن الدين خورشاه، وشمس الدين محمد ومؤمن شاه وقاسم شاه الأول، كانوا كلهم في حالة من الستر، الأمر الذي يشير إلى وجود حالة غير آمنة.

أما في حالة الإمام مؤمن شاه، فيبدو أن الشيخ شهاب الدين شاه (ت ١٣٠٢/ ١٨٨٤)، وهو الذي توفي قبل والده الإمام آغا علي شاه بأشهر قليلة، هو أول من حذف اسمه من سجل الأئمة في كتابه، **كتاب الخطابات العالية**، فثمة مخطوط برقم ٢٢ في مجموعة جامعة هارفارد بخط خوجكي تضمن سجلاً بالأئمة وجرى نسخه زمن إمامة خليل الله بن أبي الحسن علي (حوالى ١٧٩٢-١٨١٧)، احتوى اسم مؤمن شاه بين شمس الدين محمد وقاسم شاه[٥٧]؛ فيما حُذف الاسم من مخطوط رقمه ١٩ من المجموعة نفسها وتضمن سجلاً يعود بتاريخه إلى الفترة التي أعقبت وفاة الإمام آغا علي شاه مباشرة[٥٨].

القتل أبشع الجرائم

إن حقيقة أن الأئمة كانوا في خطر حقيقي خلال هذه الفترة تتأكّد في قصيدة لشخص يقرب اسمه من داعي أنجوداني الذي يخبرنا أن الإمام قاسم شاه (والإشارة هنا هي إلى قاسم شاه الأول) مات مقتولاً. ويظهر من هذه الأبيات أن محاولات كثيرة جرت لتسميمه، ونجحت إحدى هذه المحاولات في نهاية الأمر. غير أن الشاعر لا يزودنا بأية تفاصيل إضافية تتعلق بمرتكبي هذه الجريمة ولا بأية معلومات تتصل بهوياتهم، إذ يكتفي بالإشارة إليهم بكلمات مثل «حسّاده من أهل نار جهنم» و«الملعونين»[٥٩]. لكن مخطوطة متأخرة للقصيدة احتوت بيتاً يخبرنا بتاريخ المأساة، ٧٧٠/١٣٦٨[٦٠]، غير أن هذا الخط مفقود في مخطوط «القصيدة» المتوفر لي من القرن السادس عشر. يضاف إلى ذلك قصوره من ناحية قياسية. وكلتا هاتين

المعلومتين التفصيليتين توحيان بقوة أن البيت المذكور مزوّر أو مدسوس. ومع ذلك، فإن حقيقة كون البيت مشكوكاً فيه لا يعني بالضرورة أن التاريخ خاطئ وغير صحيح، بل إنه قريب جداً من ناحية فعلية من التاريخ الوارد في نظام التقويم الآخر الموجود في النسخة المنشورة من كتاب «سليل حكايا الحقيقة» و«المرآة الإسماعيلية»، ١٤٢٦ مقابل / ٧٧١هـ/ ١٣٧٠م[٦١].

وجرى التلميح إلى مقتل قاسم شاه في كتاب «هفت نقطة» (أو الأمثال السبعة) المرتبط بأحد الأئمة المدعو إسلام شاه، ربما الأول. وبينما يبتعد الكتاب عن الصراحة، إلا أنه يوحي بصورة عالية إلى أن القاتل كان من خط محمد شاه الذي لم يذكر مع ذلك أبداً، لكن من الواضح جداً أن أحد أفراد الأسرة كان متورطاً:

«يوجد فرعون جسماني وآخر روحاني في دورة كل إمام، إذ يتولى عن طريق قوة وتأثير نفسه المدنّسة، يتولى السير بذوي العقول البسيطة من العبيد ممن لم تثبت أقدامهم بعد على درب حامل الحقيقة، والوصول بهم إلى طريق الضلال. إنه يحولهم عن طريق الفردوس الأعلى والجنة الأسمى ليوقعهم في أسفل السافلين من جهنم التي هي أرض المنافقين. هذا ما حدث زمن سيد العصر وخليفة الرحمن علاء الحق والدين خداوند قاسم شاه الأول[٦٢]، لذكره السجود والسلام والحمد. وتولت جماعة من الملعونين[٦٣] ممن كانوا من حيث ظاهر الأشياء ضمن أفراد أسرته، قيادة العديد من العبيد في كل منطقة فكانوا جنوداً على الطريق إلى جهنم. كان أهل بدخشان وقلعة ظفر ومملكة مصر ونرجوان وأماكن أخرى قد اتبعوا سابقاً الدعوة الصادقة، لكنهم غرقوا في محيط الضيم والحيف بتحريض من ذلك الحزب. وأصبح الواجب الأسبق لمعلمي الزمن الحالي بذل كل جهد إنساني ممكن من أجل إرشادهم وفقاً للأمر الرسمي.

لقد أعلن أحد أسياد الأمر الرسمي عن إنشاء لغز غامض له صلة بهذه المسألة. «فإذا ما كان على جماعة العيش في جحر فأر، وجب على الداعي والمعلمين القيام بالتفتيش عنه ودعوة الناس إلى الصراط المستقيم.» إن أولئك الذين اتبعوا دعوة الحق سابقاً، لا بد أنهم عرفوا مسبقاً أن كلمات الجماعة المعارضة لدرب الله بخصوص الأشرار، قد

حجبت مرشدهم وهاديهم. واضح إذاً أنه من الواجب جعل براهين معرفة الحق شيئاً معروفاً بأسرع ما يمكن، وليس ثمة من عرض أكثر وضوحاً وظهوراً من زعمهم الذي هو بلا طائل. أيّ جمال أو عقل يمكن أن يُعدّ إمامة شخص ما مقبولة وهو [أي الشخص] الذي كان منغمساً ومغروراً بالمكانة في هذه الدنيا، ثم يقوم، من قمة الحسد والغيرة، مستخدماً السم القاتل الذي يحوّل حلاوة الحياة إلى علقم في حلق أخيه، ويقدم شراباً من ألماس إلى ابن عمه[٦٤] كي يقطع عنده أي أمل بالحياة؟ وباختصار، على معلمي بدخشان والمناطق الأخرى التي سبق ذكرها بذل جهود عظيمة، ولاسيما في النواحي التي يكون فيها الدراويش هم أصحاب الفضيلة»[٦٥].

بينما هذه الفقرة ليست شفافة في مجملها، إلا أنها أوضح مقالة متوفرة من مصدر قاسم شاهي يمكن الوصول إليه؛ وهي تلمح إلى دعي ثانٍ للإمامة في زمن أحد الأئمة المعروفين باسم قاسم شاه، ويفترض أن يكون قاسم شاه الأول[٦٦]. والظاهر أن هذا الدعي قد أقدم على تسميم شخصين، أخيه وابن عمه لأبيه. ويوحي الدليل بأن المتهم ربما كان محمد شاه بن علاء الدين مؤمن شاه، الذي ربما كان شقيقه قاسم شاه وابن عمه نزار شاه، المعروف أيضاً بقاسم شاه، هما الضحيتان. إن ذلك سيدعم بصورة إضافية النظرية المُعبّر عنها أعلاه بخصوص أن اثنين من ثلاثة أشخاص معروفين باسم قاسم شاه في الأسرة، عُدّا إمامين، الأول كإمام مستودع والثاني كإمام مستقر. وتشير شجرة العائلة من القرن الثامن عشر المذكورة سابقاً إلى أن إماماً باسم قاسم شاه عاش ودفن في أذربيجان[٦٧].

قاسم توشتري (أو تورشيزي)

ربما يكون شيخ وشاعر إسماعيلي عرف باسم قاسم توشتري (أو تورشيزي) قد عاش واشتهر قرابة تلك الفترة من الزمن. وكان إيفانوف قد جعله بصورة مؤقتة في كتابه **الأدب الإسماعيلي** معاصراً للرئيس حسن، واضعاً إيّاه في النصف الأول من القرن السابع/الثالث عشر. ويلاحظ أن «مقتبسات قصيرة جداً من شعره تظهر في أعمال أدبية نزارية مبكرة»، لكنه لم يحدد هذه الأعمال مع الأسف[٦٨]. غير أن تحديد إيفانوف للفترة الزمنية لم يكن بعيداً عن الشيء الصحيح، إذ يوحي عمل نثري

لهذه الشخصية اكتُشف حديثاً، وهو بغير عنوان لكنه يتناول موضوع «معرفة الخالق»، بأن المؤلف ربما عاش في الجيل الذي أعقب جيل نزاري مباشرة[٦٩]. وتمت تسميته في إحدى المخطوطات خواجا قاسم تورشيزي بدلاً من توشتري، حيث إنّ تورشيز هي إحدى البلدات في خراسان[٧٠]. وتبدو حقيقة أننا نتعامل مع الشخص نفسه واضحة من خلال ظهور اسم الكتاب نفسه في مخطوطة ثانية، تنسبه هذه المرة إلى قاسم توشتري[٧١]. لقد كان للنزاريين عدد من القلاع في مقاطعة تورشيز، وأكثرها شهرة قلاع بردا رود وميكال ومجاهد أباد وأتيشغاه[٧٢]. ولذلك، من المرجح أن بقايا من الجماعة كانت لا تزال باقية في تلك النواحي. وفيما كانت تورشيز نفسها قد تعرضت للتدمير والخراب، إلا أن حمد الله مستوفي يلاحظ أن القرى القريبة منها كانت «تنتج محاصيل ممتازة. فالذرة وفيرة، والفاكهة جمّة - كالعنب والتين والرمان - كما يُنتج الحرير. وهكذا، فإن لديهم محاصيل من الأنواع كلها. . . مدينة تورشيز نفسها هي في حالة خراب الآن، لكن الأراضي حولها مزروعة بشكل جيد جداً»[٧٣].

في غضون ذلك، كانت توشتر (المعروفة أيضاً باسم شوشتر وشوستر من بين تسميات مغايرة أخرى)، هي والأهواز، إحدى بلدتين رئيسيتين في خوزستان. ومن الممكن أنه وُجد إسماعيليون في خوزستان في هذه الفترة باعتبار أنه سبق لهم أن وُجدوا فيها من قبل[٧٤]. لكن من الصعب، في الحالة الراهنة من معرفتنا، تقرير ما إذا كان قاسم هذا قد انحدر من تورشيز أو توشتر، أو ربما كان منزل أجداده في واحدة ومكان إقامته في الأخرى.

ثمة عدة شخصيات ورد ذكرها في هذا المسار، وعدد قليل منها يمكن تحديده ومعرفته، الأمر الذي يساعدنا في اقتراح تاريخ لهذا المؤلف، ويضم هؤلاء الشاعر الصنائعي (ت حوالى ٥٣٥/ ١١٤٠)[٧٥] وشاعراً بعينه يدعى فخر الدين محمد وحكيم نزاري (ت حوالى ١٣٢٠) وشخصاً يقرب اسمه من شرف الدين محمد.

إن تحديدنا للتاريخ يقوم على كوبليه (مثنوي) شعري لحكيم نزاري قوهستاني ورد في النص، لكن، ومن سوء التقادير أن هذا المثنوي ينتهي بحرف الهاء، بينما يقف المجلد المحقق الوحيد لأشعار نزاري المتوفر لدي مع حرف اللام[٧٦]. وهكذا، ليس من السهل تأكيد أن تلك الأبيات الشعرية تظهر في ديوان نزاري المعروف. يضاف إلى ذلك أن اسم الشاعر يظهر في إحدى المخطوطات[٧٧] على أنه حكيم نزاري، بينما يظهر في أخرى[٧٨] على أنه ببساطة حكيم، الأمر الذي يعقد

المسألة أكثر. فإذا لم تكن الأبيات لنزاري قوهستاني، يصبح من الممكن أن يكون توشتري قد عاش في فترة زمنية أقدم من التي وضعناه فيها.

من الصعب تعريف الشاعر المسمى فخر الدين محمد بأية درجة من اليقين، غير أن نزاري قوهستاني كان قد التقى وهو في تبريز، مدينة الإمام شمس الدين محمد، شخصاً يعرّفه بأنه خواجا فخر الدين[٧٩]. وتقترح المؤلفة ناديا جمال أن هذا الشخص ربما كان داعياً إسماعيلياً من مرتبة عالية. وبينما من الممكن أن يكون خواجا فخر الدين التبريزي هذا هو نفسه الشاعر فخر الدين محمد الذي ذكره قاسم توشتري، إلا أننا لا نستطيع البت في هذه القضية بنحوٍ قاطع.

أما حالة آخر الأشخاص المذكورين، أي شرف الدين محمد، فإنها محيّرة جداً ومثيرة للاستغراب، وكان قاسم توشتري يكنُّ احتراماً عظيماً لهذه الشخصية التي يعرّفها بأنها عضو عالي المنزلة في الدعوة ومعلم صادق «أعني به أنه مجد المحققين وقائد أهل اليقين والمرشد على صراط اليقين، الذي اختاره رب العالمين»[٨٠]. ولو لم تكن الإشارة هي إلى شخصية نزاري اللاحقة، لكان أمراً مغرياً قرن هذا الفرد بالابن المتعلم للرئيس مظفر، الذي خلفه في حصن جيردكوه، والذي كان يسمى شرف الدين محمد. وكانت للرئيس مظفر ارتباطات قوية بضباط السلاجقة في أصفهان، وكان قد تحول إلى الإسماعيلية سراً على يدي الداعي المشهور عبد الملك بن عطاش نفسه[٨١]. لكن يتضح من وصف قاسم توشتري أن شرف الدين محمد كان على قيد الحياة إبان هذه الفترة عندما كان يكتب كتاباته، ولذلك لا يمكن أن يكون هذه الشخصية العائدة إلى القرن الخامس - السادس/الحادي عشر - الثاني عشر. فإذا ما صح تحديدنا لتاريخ توشتري، تصبح ملاحظاته حول مشاركة شرف الدين في الدعوة وكتاباته الخاصة شهادة قوية على استمرارية شبكة العمل الرسمية للشخصيات الإسماعيلية في ذلك الوقت. وكان الغرض الأساسي لهذه الشبكة المنتشرة في مختلف أرجاء العالم الإسماعيلي قيادة المؤمنين على طريق العلم. وفي الوقت نفسه، فإن هذا النظام بحد ذاته هو الذي أبقى خلايا الجماعة المنتشرة في بيئات معادية في معظم الأحيان مرتبطة بعضها ببعض ومع الإمام في نهاية الأمر.

ويخاطب نص العمل نفسه، وهو الذي لا عنوان له لكنه يتناول معرفة الخالق، المؤمنين بالكلمات التالية:

«ليعلم المستجيبون المجتمعون السالكون على طريق اليقين، وأصحاب أهل بيت الشرف والفضيلة [بيت النبي] - أصلح الله حالهم - أنه في رأي أُولي البصيرة وأصحاب الاعتقاد، أنه واضح وضوح الشمس أن أحكام الناطقين بالشرائع وحجج الحقائق الإلهية - عليهم السلام - في كل عصر وأوان كانت وستبقى ما يلي: إن الغرض من خلق ١٨٠٠٠ (ثمانية عشر ألف) عالم إنما هو لتركيب وجود الإنسان. وهدف الوجود الإنساني هو تحصيل معرفة بالله تعالى بحيث يتم انتقال المعنى الروحي لـ «ولقد كرّمنا بني آدم» (١٧ : ٧٠) في الكائنات البشرية من حالة الكمون إلى حالة الكينونة والفعل»[٨٢].

إن الغرض أو الباعث هنا يردد صدى ذلك الذي استثارته النقوش على النقود الفاطمية التي ناقشناها في بداية هذا الفصل، فالغرض الكلي للخلق إنما هو وجود الجنس البشري، لكن يبقى مثل هذا الوجود بلا معنى ما لم يحصّل البشر معرفة بالله تعالى. وجملة الجنس البشري وحده من بين المخلوقات كلها قادرة على طلب معرفة الخالق. وهذا هو السبب الذي دفع القرآن إلى القول، «ولقد كرّمنا بني آدم» (١٧ : ٧٠) لكنهم لن يختلفوا عن الحيوان إذا ما تقاعسوا عن طلب الله؛ وكما يقول النص مقتبساً القرآن: «أولئك كالأنعام بل هم أضل» (٧ : ١٧٩). وهذه واحدة من الآيات القرآنية المفضلة التي يقتبسها المؤلفون الإسماعيليون، ففي كتابه «تحفة الناظرين» المعروف أيضاً باسم «سي وشيش صحيفة» (أي ست وثلاثون رسالة)، يقتبس الكاتب البدخشاني سيد سهراب والي من القرن الخامس عشر هذه الآية، على سبيل المثال، ملمّحاً إلى «أولئك الذين سقطوا من مرتبة الإنسانية وظلوا متمسكين بالمعنى الظاهر للكلمات التي نطق بها أنبياؤهم ودعاتهم واكتفوا، كما هي الحال مع الأنعام، بالتبن والعشب بعيدين أبداً عن الوصول إلى بذور القمح»[٨٣]. من هنا كان من الواجب وجود أناس يدعون البشر إلى الحقيقة، يقودهم خليفة الله من بين ذرية النبي. لهذا السبب، يتابع توشتري القول، أجاب الإمام زين العابدين عندما سُئل عن معرفة الله بالقول إن ذلك ممكن من خلال معرفة إمام الزمان فحسب. ألم يُعلن الله للملائكة بعد إكماله لخلق السموات والأرض أنه قد أتمّ ذلك فقال: «إني جاعل في الأرض خليفة» (٢ : ٣٠)؟ ثم يوجهنا توشتري إلى أن معرفة خليفة الله، أي إمام الوقت، لا

تتحصّل إلا من خلال معلّمين صادقين، الذين هم أعضاء في هرمية الدعوة أو حدود الدين. «إن ما يصل إلى الحجة من نور إمام الوقت يجري إيصاله إلى الداعي. وبأمر من الحجة يقوم الداعي بإيصال ذلك إلى المأذونين في كل جزيرة أو منطقة للنشاط الإسماعيلي وفقاً لمستواهم». وقامت هذه الشبكة الإسماعيلية بالمحافظة على الجماعة متماسكة معاً، وأبقت الخلايا المعزولة في اتصال الواحدة مع الأخرى. وجرى فهم غرضها واستيعابه بمصطلحات أكثر سمواً ورفعة. ويخبرنا توشتري أن أولئك الذين يطلبون معرفة الله يرتفعون بدرجات عبر تنظيم الدعوة، ويجري تحويلهم من حالة الكمون إلى حالة الفعل والتحقق. لقد كان هدف وجود دعوة الحق هذه، ورئيسها في نهاية الأمر إمام الوقت، هو قيادة الناس على درب معرفة الله «بحيث يمكن أن يصبحوا عارفين»[٨٤].

حواشي الفصل الرابع

١. يمكن العثور على مزيد من الصور والوصف في كتاب: P. Walker, *Exploring an Islamic Empire: Fatimid History and its Sources* (London: 2002).

٢. انظر بهذا الخصوص دفتري، **الإسماعيليون**، ص٩٣.

٣. قوهستاني، **هفت باب**، تح. إيفانوف، ص٤٧.

٤. عن مصطلح «دعوة» انظر مقالة Canard في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٢.

٥. الغزالي، **فضائح الباطنية**، تح. بدوي (القاهرة، ١٩٦٤)، تر. McCarthy (بوسطن، ١٩٨٠). ودرسه فاروق ميثا في: **الغزالي والإسماعيليون** (لندن، ٢٠٠١)، وحققه جزئياً غولدزيهر مع ترجمة إلى الألمانية (ليدن ١٩١٠)، وعلق كوربان على هذه النسخة في مقالة له نشرها في: **مساهمات الإسماعيليين في الثقافة الإسلامية**، تح. سيد حسين نصر(طهران،١٩٧٧)، ص ٦٩-٧٠؛ انظر أيضاً ابن الوليد، **دامغ الباطل**، تح. غالب، جزءان (بيروت، ١٩٨٢).

٦. نظام الملك، **سير الملوك أو سياسة نامه**، تر. Darke (لندن،١٩٧٨)، ص ٢٠٨ - ٢٣١.

٧. انظر على سبيل المثال،
Eche, *les Bibliotheques Arabs publiques ... au moyen age* (Damascus, 1967); Leuris, "Observation on the significance of Heresy in Islam," SI 6 (1953), p. 49.
وقد اختلف باحثون آخرون مع هذا التفسير، انظر على سبيل المثال: مقدسي، **نشأة الكليات: مؤسسات التعليم في الإسلام والغرب** (ادنبرة،١٩٨١)، ص٣٠٨ - ٣١١.

٨. قدم دفتري لمحة عامة عن «الحدود» في **الإسماعيليون**، ص٢٢٨-٢٣٠، ٤٧٥-٤٧٦ وعن دراسة «الحدود» كما شرحها ناصر خسرو انظر هونزائي، **سلسلة نور إمامة** (كراتشي، ١٩٥٧)؛ فيراني، مقالة عن فكر ناصر خسرو في: **ناصر خسرو، أمس واليوم وغداً**، تح. نيوزوف ونزارييف (خوجند، طاجكستان، ٢٠٠٤)، ص ٧٤-٨٣ وعن الكرماني، انظر، مكارم، **المعتقد الإسماعيلي** (بيروت،١٩٧٢) ص ٢٩-٣١.

٩. انظر إيفانوف، **المرشد إلى الأدب الإسماعيلي**، ص٩٨؛ بوناوالا، **ببليوغرافيا الأدب الإسماعيلي**، ص٣٥٢: وقد حذف إيفانوف العمل من كتابه، مسح ببليوغرافي، بصورة لا يمكن تفسيرها. النصوص والمخطوطة المستخدمة في هذه المعالجة هي بعنوان، «شرح المراتب»، في **تحفة الناظرين**، تح. بيك، ص٨٨-٩٥. ومخطوط **شرح المراتب** في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية برقم ١٥٠٧٧ (فارسية).

١٠. دفتري، **الإسماعيليون**، ص ٣٦٩.

١١. خير خواه هراتي، **كلام بير**، تح. إيفانوف، ص ٦٨.

١٢. جرى لفت نظر البحث العلمي إلى هذا النص في: ميرزا، **الإسماعيلية السورية**، ص٩٦-٩٨. واعتمدت على هذا المؤلف بخصوص المخطوط الذي لم يتوفر لدي. وثمة كتاب آخر لأبي فراس، شهاب الدين بعنوان سلم الارتقاء إلى دار البقاء. انظر إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي**،

ص١٧٢؛ ميرزا، **الإسماعيلية السورية**، ص١٠١.

١٣. دفتري، **الإسماعيليون**، ص ٤٤١-٤٤٢.

١٤. انظر مقالة Catafago عن «رسالة كتفاغو إلى موهل» في مجلة JA، سلسلة ١٢، رقم١٢(١٨٤٨)؛ دفتري، **الأدب الإسماعيلي**، ص١٠٦، ١٤٦-١٤٧.

١٥. انظر على سبيل المثال، إيفانوف، «الصوفية والإسماعيلية: شيراغ - نامه» في: Revue Iranienne d'Anthropologie 3 (1959), p. 26; Ivanow, The Truth Worshippers of Kurdistan (1953) pp. 11-13.

١٦. دفتري، **الإسماعيليون**، ص٤٤٤. وانظر مقالة دفتري «إسماعيليو الأراضي الإيرانية من العصر الوسيط» في: *The Sultan's Turret: Studies in Persian and Turkish culture*, ed. Hillenbrand, vol.2 (Leiden,2000), pp.43_81.

١٧. قوهستاني، **هفت باب**، ص٤٣-٤٤.

١٨. ابن خلدون، **المقدمة**، تح. رونثال، م١، ص٤١٢-٤١٣

١٩. مقالة إيفانوف، «فرع منسي من الإسماعيلية» في مجلة JRAS (١٩٣٨)؛ شونارا، **نور مبين**، ص ٤٩٦.

٢٠. مقالة إيفانوف السابقة، ص ٦٤؛ وكتابه **الأدب الإسماعيلي**، ص١٦٥. لم أستطع تحديد مكان هذا المخطوط.

٢١. إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي**، ص١٦٥.

٢٢. بوناوالا، **بيليوغرافيا**، ص٢٧٠-٢٧١.

٢٣. انظر على سبيل المثال، دفتري، **الإسماعيليون**، ص ٤٤٧.

٢٤. المصدر السابق. ص٥٥٤.

٢٥. الاسم المؤنث محمدوم (أو محمدم) مأخوذ كما هو ظاهر من اسم محمد كما هي الحال مع خانم من خان ، وبيجوم من بيك.

٢٦. **إرشاد الطالبين**، مخطوط فارسي في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية برقم ١٥٠٩٥. لندن، ص٢٤-٢٥

٢٧. دفتري، **الإسماعيليون**، ص٤٤٧؛ فدائي خراساني يخلط بين البيتين. انظر كتابه **هداية المؤمنين الطالبين**، تح. سيمينوف، ص١٢٣.

٢٨. نانجياني، **خجا فرتانت** (أحمد آباد - الهند، ١٨٩٢)، ص ١٢١.

٢٩. ديهجان، **كارنامة يادوبخش ديكر آز تاريخ أراك** (طهران، ١٩٦٦)، ص١٤. إنه يضع بطريقة خاطئة شرف خاتون ابنة لمؤمن شاه، ربما بسبب خطأ في قراءة شجرة النسب عند شونارا، **نور مبين**، ص٣٠٦، ويبدو أن الجدول في هذا الكتاب قد اعتمد على حديث محمد شاهي متأخر مذكور سابقاً، حيث يجعل شرف خاتون زوجة لمؤمن شاه ابن مؤمن شاه الأول.

٣٠. ديهجان، **كارنامة**، ص٢٢. وهو يشير ببساطة إلى شاه عباس، وبما أنه لم يكن من أئمة الإسماعيليين معاصرون لعهدي عباس الثاني (١٦٤٢-١٦٦٦) أو عباس الثالث حوالى

(١٧٣٢-١٧٣٦) الذي حمل اسم خليل الله، فلا بد أن الإشارة كانت إلى شاه عباس الأول. دفتري، **الإسماعيليون**، ص٤٧٣؛ خاكي خراساني، **ديوان**، ص١٤.

٣١. مذكور عند سايكس، **تاريخ فارس**، مجلدان (لندن١٩١٥،)، م٢، ص٢٦٨.

٣٢. دفتري، **الإسماعيليون**، ص ٤٧٣-٤٥٨.

٣٣. محتويات هذا المخطوط عاينها وحللها بدخشاني، **روضة التسليم** (أطروحة دكتوراه، جامعة أكسفورد، ١٩٨٩)، ص١٤٤-١٤٦. وإني ممتن لجلال بدخشاني وفقير هونزاي لتوفيرهما نسخة لي. الصفحات التي احتوت على المثنوي ربما كانت إضافة لاحقة على المخطوط. انظر مقدمة لاندولت لكتاب الطوسي، **روضة التسليم**، تح. بدخشاني، ص٤.

٣٤. لويس، **رومي**، ص ١٦٦.

٣٥. شمس، قصيدة «بهولا، ما، بهولي...» في ٢٨ غرابي: بير: شمس ني، تح. ديفراج (مومباي، ١٩١٣)، البيت١١؛ وقصيدة «شيتو، شيتو...» من المجموعة نفسها، البيت ١٣؛ والبيت ٤، وغيرها. انظر، قاسم، **أغاني الحكمة ودوائر الرقص**. ص٣٢٩-٣٤٥. ٣٥٠. ٣٦٧. ٣٤٢. انظر أيضاً، دفتري، **الإسماعيليون**، ص٤١٥؛ مقالة ماليسون، «أناشيد غرابي لبيرشمس» في: *Literature Medievales de l'Inde du Nord* ,ed. Mallison (paris, 1991); ونانجي، **التقليد النزاري الإسماعيلي...**، ص٦٣-٦٥ ثمة ما يفيد أن أحد القاسم شاهيين ربما عُرف باسم أنور. انظر نور محمد شاه، **سات فراني موطي**، ص ١٧٦.

٣٦. شمس، «غور آفاتا: سراف :رات» في ٢٨ غرابي: بير: سمس ني، تح. ديفراج، الأبيات ١٢.١٣: قاسم، **أغاني الحكمة**، ص٣٢٧، وعدّ قاسم استخدام اسم نزار نوع من المفارقة في التصنيف، معتقداً أنها تشير إلى إمام من القرن الثامن عشر حمل الاسم نفسه ،قاسم، **أغاني الحكمة**، ص١٠٥. وجنان بير صدر الدين تستثير اسم نزار أيضاً. انظر صدر الدين، «بهاير، بهانا...» في **جناناني شوياضي**، ط٥، م٣، ص١١؛ وقصيدة أخرى في م٢، البيت١٦، بعنوان، «جامبو ميم، جامبو ميم...» وقصائد أخرى من الجنان لبير صدر الدين في: ١٠٢ جنانجي: **شوياضي**، مجلد ٢ و ٤... إلخ.

٣٧. دولت شاه، **تذكرة الشعراء**، تح. براون، ص ٢٣١ - ٢٣٤.

٣٨. جمال، **الناجون**، ص٥٩؛ خداوند أمير، **حبيب السير**، تح. همائي، م٢، ص٤٥٧؛ مير خواند، **روضة الصفاء**، م٤، ص٧٠، ١٩٣

٣٩. براون، **التاريخ الأدبي لفارس**، م٣، ص١٥٤-١٥٥

٤٠. ترى ناديا جمال أنه بينما جرى تأليف معظم أعمال نزاري بعد سنة٦٨٠/ ١٢٨١ إلا أن بعض الأشعار المتفرقة الأقدم عهداً وجدت في ديوانه؛ جمال، **الناجون**، ص ٧٢.

٤١. لويسون، «الصوفية والعقيدة الإسماعيلية...» مجلة IRAN، ٤١ (٢٠٠٣)، ص٢٣٥-٢٣٦، حيث يفصل في مختلف الآراء عن هذا الموضوع.

٤٢. القمي، **كتاب المقالات والفرق**، تح. مشكور (طهران، ١٩٦٣)، ص٨٧؛ دفتري، **الإسماعيليون**، ص٩٤، هالم، **الشيعية**، ص٢٩. لمزيد من التفاصيل انظر مدرّسي، *Crisis*

and Consolidation in the Tormative Period of Shi'ite Islam (Princeton, 1993).

٤٣. قارن المشاعر التي عبر عنها يغمائي في تحقيقه لـ أبو مسلم نامه حيث يعطي أسبقية لأولاد الحسين على أولاد شقيقه لأنهم ذرية الأميرة الفارسية شهربانو. انظر: Babayan, *Mystics,* *Monarchs and Messiahs* (Cambridge, MA, 2002), P. 134.

٤٤. دفتري، الإسماعيليون، ص٩٦.

٤٥. انظر على سبيل المثال، قوهستاني، هفت باب، ص٢٢ حيث ورد هذا البيت من الشعر.

٤٦. خيرخواه هراتي، فصل در بيان شيناخت إمام، تح. إيفانوف ،ط٣، ص٧، ط٢، ص٢٣-٢٤. الفقرة المطابقة بكلمات الإمام حسن على ذكره السلام مقتبسة من الطوسي، روضة التسليم، ص١٥٠. غير أن كلمات مثل مستودع ومستقر لم تستعمل هنا، انظر: كوربان *Trilogie Ismaelienne* (طهران، ١٩٦١)، جزء ٣، ص٥٥؛ حجي، أطروحة دكتوراه عن المعتقد الإسماعيلي بعد زمن أبي إسحق قوهستاني (جامعة السوربون، ١٩٧٥)، ص٢٠٥-٢١٣.

٤٧. تم استبدال الكلمات بعد عملية حذف «الأقدم إذا ما كان الكثير منهم» هي إضافة متأخرة. ويناقض المؤلف هذه الحالة في المقطع التالي عندما جعل موسى الكاظم مستودعاً للمستقر إسماعيل.

٤٨. خيرخواه هراتي، منحول لناصر خسرو، كلام بير، ص٧٥؛ ٢٩-٥٠ .

٤٩. يقول بوإسحق قوهستاني مفصلاً إن حسن قد احتل مركزاً وسطاً بين الحجة الباطني والحجة الظاهري. ولم يشرح ذلك واكتفى بالقول إنه يستخدم هذه المصطلحات في غير معناها المعتاد. قوهستاني، هفت باب،ص٢٢.

٥٠. يشير الإمام حسن على ذكره السلام في إحدى «الرسائل المباركة» إلى الحسن على أنه إمام مستودع. انظر الطوسي، روضة التسليم، ص٢٢. ويبدو أن الإمامة المستودعة يمكن أن تستمر لعدة أجيال. وقد ورد في الفصول السبعة وروضة التسليم تفاصيل تذكر استمرارية ذرية إبراهيم في خطين: ظاهري تولى الملك والنبوة، وهذا هو خط إسحق وذريته، وخط باطني تولى الدين والإمامة وهذا هو خط إسماعيل وقد وصل خط إسحق المستودع نهايته مع وفاة عيسى. انظر قوهستاني، هفت باب، ص٢٢؛ الطوسي، روضة التسليم، ص١٧٠-١٧١؛ غالب، أعلام الإسماعيلية (بيروت، ١٩٦٤)، الجداول الملحقة، أبو المعالي رسالة الوصول والأحكام في خمس رسائل إسماعيلية، تح. عارف تامر(سلمية، سورية، ١٩٥٦)، ص١٢٠؛ البزاعي، كتاب التراتيب السبعة في أخبار القرامطة، تح. زكار، ط٢(دمشق، ١٩٨٢)؛ النعمان، كتاب أساس التأويل، تح. تامر(بيروت، ١٩٦٠)، ص١٧٦ . ١٧٧؛ هجنل، «في تاريخ الأئمة الإسماعيليين المستورين...» مجلة The Arabist, Budapist Studies in Arabic، ٢٣(٢٠٠١)، ص ١٠١-١١٦.

٥١. قوهستاني، هفت باب، تح. ص ٢٢.

٥٢. اعتبرت تقاليد لاحقة بصورة طبيعية أن قاسم شاه كان ابناً لشمس الدين محمد. انظر على سبيل المثال، حسيني، خطابات عالية، تح. أوجاقي. ومن المحتمل بالطبع أن يكون قاسم

شاه (ت) في شجرة النسب مطابقاً لقاسم شاه الثاني في سجل النسب، لأن ذلك أقل احتمالاً لأنه ليس لدينا ما يفيد أنه كان له ولد باسم سلام شاه تولى الإمامة بعده. يضاف إلى ذلك، أن مؤلف كتاب إرشاد ينص بوضوح أن مناوئيه اعتقدوا أن قاسم شاه هذا، الذي حمل اسم نزار أيضاً، كان إماماً، وأنه كان ابن قاسم شاه بن مؤمن شاه. غير أن أول قاسم شاه ورد في سجلات النسب الثلاثة ربما كان نزار شاه أيضاً، بينما كان الثاني ولده قاسم شاه بن نزار شاه. وهذا ممكن فقط إذا ما كان لقاسم شاه بن نزار شاه ولدٌ خلفه في الإمامة باسم سلام شاه. وهذا غير مؤكد بغياب الدليل.

٥٣. الطوسي، روضة التسليم، ص ١٥٧.

٥٤. لكن انظر الحالة التي تم فيها تعيين يوشع بن نون وصياً لولدي هارون الصغيرين، وهي تتضمن تعييناً في مركز الإمام المستودع. المصدر السابق، ص١٧٠. وروى هذه الحادثة الداعي الطيبي، إدريس عماد الدين في، زهر المعاني، تح. إيفانوف (لندن، ١٩٤٢) ص٤٧. انظر أيضاً الحامدي، كنز الولد، تح. غالب (وايز بادن، ١٩٧١)، ص٢٠٦-٢١٠. ثم طوّر الطيبيون مفهوماً مختلفاً عن الإمام المستودع. انظر: ابن القداح، تأليف إيفانوف (مومباي، ١٩٥٧)، ص١٢٨-١٣٢؛ لويس، أصول الإسماعيلية (نيويورك، ١٩٧٥)، ص٤٩-٥٤؛ فاتيكيوتس، نظرية الدولة عند الفاطميين (لاهور، ١٩٥٧)، ص٥٩-٦٠، ١٣٢-١٣٣.

٥٥. الطوسي، روضة التسليم، ص١٥٩-١٦٠. كلا الكليني والمجلسي ينسبان الحديث إلى الإمام علي، وهو مذكور في روضة التسليم، ص٢٦٠، حاشية ص١٢٥.

٥٦. المصدر السابق، ص ١٥٧.

٥٧. «ذوا: فخاتجي» (Dhua: vakhatji) في مجموعة هارفارد من الأدب الإسماعيلي باللغات الهندية، Ms. Ism. K22 (كامبردج، MA)، ورقة٣٥٦. إن نظام ترقيم الورقات الذي استخدمه المصنف يختلف عن ترقيم الصفحات للناسخ. انظر أساني، مجموعة هارفارد من الأدب الإسماعيلي باللغات الهندية (بوسطن، ١٩٩٢)، ص١٢٧. ورد اسم مؤمن شاه في مخطوطة خوجكية (٢٥)، وأخرى أقدم عهداً موجودة في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية، لندن. انظر نانجي، التقليد الإسماعيلي النزاري، ص٦٥-١٦٦؛ موار، فهرست المخطوطات الخوجكية في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية (لندن، ١٩٨٥)، ص ١-٣٣.

٥٨. (Doa: saji: somani: subhuaji) في مجموعة هارفارد من الأدب الإسماعيلي باللغات الهندية، Ms. Ism. K19، ورقة ٥٣. انظر أساني، مجموعة هارفارد، ص١١٢. قام الناسخ بنقل هذه القائمة عن كتاب ربما لم يعد موجوداً، نشره علاء الدين غلامي حسين ١٩٥١ المقابلة لـ ١٨٩٥ ميلادية، الورقات ٣٤-٣٥.

٥٩. داعي أنجوداني، (قصيدة ذرية) في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية، مخطوط فارسي رقم١٥٠٣٠ (لندن)، ورقة ٦.

٦٠. وجد هذا المثنوي في مخطوط توفر لمريام معزي، انظر كتابها، إسماعيلية إيران، ص١٦٧-١٦٨.

٦١. بُغا، **إسماعيلي دربان**، ص٢١، نور محمد شاه، **سات فاراني موطي**. . . ، ص٩٦. التاريخ الوارد في المخطوط مبكر جداً. ويعود السبب في هذا الغموض إلى تنوع أساليب الحساب المستخدمة من قبل مؤلفي هذه المصادر.

٦٢. الكلمة المستخدمة «متقدم» غامضة، ربما تعني «الراحل»، أي الإمام قاسم شاه الراحل.

٦٣. الكلمة الواردة في النص «البلاغين» وهي لا معنى لها في هذا السياق، وقد صححتها بكلمة «ملاعين» بناءً على النص الوارد في **هفت نقطة** لإسلام شاه، مخطوط فارسي برقم ٤٣ في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية (لندن).

٦٤. «ابن عم»، ابن أخ والده.

٦٥. إسلام شاه، **هفت نقطة** في كتاب **مستجيب هفت باب داعي بوإسحق**، تح. بيك (جيلجيت، باكستان، ١٩٦٢)، ص١٢١-١٢٣.

٦٦. يبدو أن إيفانوف قد اطلع على عمل قاسم شاهي آخر فرمان، للإمام عبد السلام يعود إلى ١٤٩٠ بعث به إلى إسماعيلية بدخشان وكابول ممن اتبعوا خط محمد شاه. ويحثهم الفرمان على العودة إلى حظيرة القاسم شاهيين. انظر إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي**، ص١٤٠-١٤١.

٦٧. رحمة الله، **خوجا كوم**، ص٢١٢.

٦٨. إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي**، ص ١٣٤. ونجد هذا الاقتباس في حالة واحدة عند خيرخواه هراتي، **فصل دربيان**، ص٢٠. ولا نجد عند بوناوالا، **بيليوغرافيا**، ص٢٦٣ أية إضافات على الموضوع.

٦٩. ربما كان إيفانوف على معرفة بالعمل إلا أنه خلطه مع «بنج سُخَن» الذي كان قد سبقه في المخطوطة المتوفرة له. انظر إيفانوف الأدب الإسماعيلي، ص ١٤٠.

٧٠. قاسم توشتري (تورشيزي)، **رسالة في معرفة الخالق**، مخطوط فارسي رقم ١٥٠٤٨ في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية لندن.

٧١. نسخة أخرى من المخطوط السابق برقم ٨١٤.

٧٢. قزويني، **نزهة القلوب**، تح. لوسترانج، ص ١٤٣.

٧٣. المصدر السابق، ص١٤٣.

٧٤. انظر على سبيل المثال، دفتري، **الإسماعيليون**، ص٣٦٢،٣٤٤. وكان حسن الصباح نفسه قد مارس الدعوة إلى الإسماعيلية في خوزستان. دفتري، **الإسماعيليون**، ص ٣٣٨.

٧٥. تواريخ الصنائعي غير مؤكدة، يرى Bruijn أن التاريخ الأكثر احتمالاً هو ١١٣١، وهو ما ورد في ملاحظة دونها في آخر يوم من حياته، وأيّدها جامي في، **نفحات الأنس**. انظر مقالة بروجن في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٩، عن «الصنائعي».

٧٦. تم نشر المجلد الثاني. انظر دفتري، **الأدب الإسماعيلي**، ص١٤١.

٧٧. قاسم توشتري، مخطوط«معرفة - ١٥٠٤٨».

٧٨. قاسم توشتري، مخطوط «معرفة - ٨١٤».

٧٩. قوهستاني «سفر نامه» في كتاب **استمرارية الدعوة الإسماعيلية النزارية** لناديا جمال، ص

٢٥٩؛ جمال، الناجون، ص١٢٧.

٨٠. تُرجمت عن طريق الجمع بين مخطوطي قاسم توشتري، «معرفة - ١٥٠٤٨» مع «معرفة - ٨١٤».

٨١. انظر دفتري، الإسماعيليون، ص٣٣٩، ٣٤٣-٣٤٤.

٨٢. قاسم توشتري، «معرفة - ١٥٠٤٨»، ١-٢.

٨٣. بدخشاني، سي وشيش صحيفة، تح. أوجاقي، ص١، وكتابه تحفة الناظرين، تح. بيك، ص١. وتكرر ذلك في قوهستاني، هفت باب، ص٢.

٨٤. قاسم توشتري،« معرفة - ١٥٠٤٨»، ص ٥.

الفصل الخامس

أولو الأمر

«ليس النص هو معنى كتاب الله،
إنه الشخص الذي يُرشد. إنه هو كتاب الله
وهو آياته، إنه كتاب مقدس.»

شمس تبريزي في «أحاديث»

الأمر والآمر

في كتابه كتاب المجالس والمسايرات، يروي الفقيه القاضي النعمان من القرن العاشر حادثة مشرقة من حياة الإمام -الخليفة الفاطمي المعز. في أحد الأيام، كان المعز يفتش عن كتاب في مكتبة القصر. وربما كانت تلك المكتبة في زمانها أعظم وأضخم كنز من كنوز الأدب في أي مكان آخر على وجه الأرض. وقد وصفها المؤرخ الشيعي الاثنا عشري ابن أبي طيء بأنها «من عجائب الدنيا»[1]. وعندما عاد أمين المكتبة خالي الوفاض، قرر المعز البحث عن الكتاب بنفسه مع أن الوقت تأخر في الليل. وأسند نفسه أمام إحدى الخزائن، حيث كان يظن أن الكتاب موجود فيها، واستلّ مجلداً من الرف. وبينما كان يقلّب الصفحات، ازداد شغفاً ببعض المقاطع والفقرات وراح يقرأ بتدقيق أكبر. وقبل أن يعرف الكتاب ويحفظه، تناول مجلداً آخر ثم آخر ثم آخر. وبكلمات الإمام نفسه، «لقد نسيت تماماً لماذا أنا هناك ولم أفكر حتى بالجلوس. ولم أفعل ذلك حتى شعرت بألم حاد في ساقي من الوقوف طوال تلك المدة عندها فقط أدركت أين كنت!»[2].

المتحمسون للكتاب سوف يدركون على الفور معنى استغراق العاهل الفاطمي

في قراءاته حتى الساعات القليلة الباقية للصباح. فالافتتان بالكلمة المكتوبة يتجاوز حدود الزمان والمكان ويتخطاها. وقد كان الفاطميون وخلفاؤهم في ألموت عشاقاً كباراً للكتب ورعاةً لها، فاجتذبت مكتباتهم الضخمة الباحثين من كل عقيدة من شتى أصقاع الأرض، بل إن الإمام الحاكم وفّر للباحثين حتى الحبر والورق والمحابر مجاناً في «دار العلم»[٣].

ولنا أن نتخيّل الرعب الذي كان قد شعر به الإسماعيليون وهم يشهدون تدمير تراثهم الأدبي الذي تجشموا العناء في تنميته ونشره. لقد وصف المقريزي (ت ٨٤٥/ ١٤٤٢) كيف أن تلالاً ضخمة من الرماد تشكلت عندما أقدم العبيد والجواري من قبيلة لواتة البربرية على حرق الكتب الفاطمية. وزيادة في انتهاك الحرمات، فقد أقدموا على استخدام أغلفة الكتب الجلدية الثمينة لصنع النعال لأنفسهم[٤]. وبشكل مشابه، يبتهج الجويني عند إشعال النار في المكتبة الإسماعيلية لألموت، وهي «التي طبقت شهرتها الآفاق» حسب قوله[٥]. وما يبلغ مبلغ المفارقات التاريخية العظيمة، قيام معهد الدراسات الإسماعيلية بالاحتفاظ اليوم، وبعناية كبيرة، بواحدة من أقدم مخطوطات كتاب **تاريخ فاتح العالم** للجويني نفسه في مكتبته، وهو المؤسسة التي أنشأها الإمام الإسماعيلي سنة ١٩٧٧.

لم يكن تدمير مكتبة ألموت المرة الأولى التي تكون فيها الكتب ضحية لفاتح، وما كانت لتكون الأخيرة. ففي سنة ١٥٦٢، ومع دخول القوات الإسبانية إلى مكسيكو، أمر أحد الإخوة الفرنسيسكان بأنه يجب إحراق آلاف المجلدات التي ضمت كتابات تصويرية للمايا. وكان تدمير هذا المستودع من المعتقدات الروحية المحلية قد مهّد السبيل لانتشار المسيحية. وفي عصر يوم واحد تحولت الذاكرة المدونة لحضارة كاملة إلى رماد؛ ويعتقد أن أربع مخطوطات فقط هي كل ما بقي. وكانت مدينة لوفان البلجيكية موقعاً آخر لمثل هذا العمل المشين. فعندما غزا الجيش الألماني المدينة سنة ١٩١٤، أقدم على فعل بارد من التدمير غير المبرر وبلا أي غرض عسكري من أي شكل كان، تمثّل في وضع مكتبة المدينة الرائعة التي ضمت ٣٠٠٠٠٠ كتاب، ومنها ما يقرب من ١٠٠٠ مخطوطة مُضيئة لا تعوض، طعماً لألسنة اللهب[٦]. فالغزاة لم يقنعوا عبر التاريخ بذبح أعدائهم، بل سعوا في معظم الأحيان إلى تدمير كل أثر ممكن من الذاكرة المدونة للشعوب. وهذا هو المصير الذي واجهته المكتبات الإسماعيلية الضخمة. وقد حدد جورج أورويل ببصيرته

النافذة دوافع الغزاة لهذا العمل بشكل جيد، وذلك في روايته *Nineteen Eighty Four* (١٩٨٤) الشهيرة. يقول أورويل وهو يصف حالة شخصيته الرئيسة، وينستون سميث، الموظف من قبل أولئك الذين هم في السلطة:

> «قال الحزب إن أوسيانا لم تكن في حلف أبداً مع أوراسيا. ووينستون سميث نفسه كان يعلم أن أوسيانا كانت متحالفة مع أوراسيا منذ فترة قصيرة لا تتجاوز السنوات الأربع. لكن، أين توجد تلك المعرفة؟ فقط في شعوره الخاص الذي كان يجب أن يُباد سريعاً. وإذا ما قبل الآخرون جميعهم الكذبة التي فرضها الحزب- وإذا ما أخبرتنا المدوّنات كلها الحكاية نفسها - عندها تنتقل الكذبة لتدخل التاريخ وتصبح حقيقة. وشعار الحزب يقول، «من امتلك الماضي امتلك المستقبل؛ ومن امتلك الحاضر امتلك الماضي»[٧].

إن رؤية معارف الأجيال المجمعة تشتعل لهباً لا بد أنها كانت تفتت الكبد بالنسبة للجماعة الإسماعيلية المحبة كما كانت لكتبها. لكن كتاب سير وسلوك، وهو السيرة الذاتية الروحية لنصير الدين الطوسي، أحد أعظم شيوخ الإسلام، وفيه يروى كيف أصبح إسماعيلياً، يلقي ضوءاً على سبب عدم قدرة تدمير التراث الأدبي بحد ذاته على سحق روح الجماعة.

ويخبرنا هذا النص، الذي هو واحد من نصوص قليلة جداً بقيت ونجت من مشعل الجويني، أن الإسماعيلية لم تعط الأولوية للكلمة المدوّنة بل للكلمة الحيّة على الرغم من كل محبتها للكتب. وعلى قلوب المؤمنين ألا تكون منشدة إلى الأمر (الفرمان) بل، ببساطة، إلى ذلك الذي أصدر الفرمان أو الآمر (فرمان - ديه)[٨]. والآمر هو النبي في عصره والإمام في وقته. ولذلك، انقسم المسلمون إلى فريقين - فريق تمسك بالأمر لوحده وآخر تمسك بالآمر. «وبهذا التفريق تميّز المنافقون من المؤمنين، وأهل الصور الظاهرة من أهل المعنى الباطن، وأصحاب الشريعة من أصحاب القيامة، والمشركون من الموحدين»[٩]. وشدد شمس تبريز، مؤدب المتصوف العظيم جلال الدين الرومي وهو يردد صدى مشاعر مطابقة، على أن الشخص وليس الكتاب المجلد هو من يحرر المؤمن: «ليس النص معنى كتاب الله، إنه الشخص الذي يُرشد. إنه هو كتاب الله وهو آياته، إنه كتاب مقدس»[١٠].

كانت الشيعة قد خصّت دائماً الأمر القرآني القائل، «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر» (٤: ٥٩) بتأكيد خاص. إن أمراً قديماً قد يُنسخ بأمر جديد، ويصبح التمسك بالأمر القديم عندئذ زيغاً في الخطأ. بينما أولئك الذين يستمسكون بالآمر لا يمكن أن يزيغوا أبداً لأنه هو كلمة الله الحاضرة والحية أبداً[١١]. ويتعاقب أولو الأمر واحداً بعد آخر في سلسلة لا تنتهي أبداً حتى يوم الحساب[١٢]. ولذلك، كان من الضرورة بمكان أن يقوم الإمام ركن الدين خورشاه بالتحرز على ذريته خشية من المغول، وهكذا، يخبرنا التقليد الإسماعيلي، تم نقل ولده شمس الدين محمد، «ولي الأمر» التالي، إلى مأمن في أذربيجان. ولم يكن من غير سبب أن النقود الموصوفة في الفصل السابق عرّفت الإمام بأمير المؤمنين. فكان ذلك، بحد ذاته، إعلاناً بأن ذرية النبي هم أولو الأمر أصحاب الحق. والفصل الحالي هو دراسة لحياة اثنين من أولي الأمر، أي خليفتي الإمام قاسم شاه، إسلام شاه ومحمد بن إسلام شاه. كما يتضمن أيضاً تفحّصاً لحالة الجماعات الإسماعيلية غير الإيرانية خلال هذه الفترة، ومقارنة لأشكال التقية في قوهستان وسورية.

الإمامان إسلام شاه ابن قاسم شاه ومحمد ابن إسلام شاه

تسجل المصادر أن الإمامين اللذين أعقبا قاسم شاه كانا يحملان كلاهما اسم إسلام شاه (أو سلام شاه أو عبد السلام شاه)، الأول منهما عُرف باسم أحمد والثاني محمد أو ملك السلام[١٣]. التحويرات في اسم إسلام شاه كانت شيئاً مألوفاً. ففي جنوب آسيا في القرن السادس عشر، على سبيل المثال، كان ابن وخليفة سلطان شير شاه سوري يعرف باسمين معاً، إسلام شاه وسليم شاه[١٤]. ثمة إشارة غير مؤكدة في نور مبين لشونارا توحي بأن أم إسلام شاه الأول كانت تسمى خليفة بيبي[١٥]. ومن الصعب التفريق بين سيرتي حياة هذين الإمامين بسبب تكرار اسميهما؛ وهذه صعوبة اختلطت بحقيقة أن إماماً آخر ضمن جيلين حمل اسماً مشابهاً أيضاً. ولذلك، سيجري النظر في الاثنين معاً.

مع بداية إمامة إسلام شاه بن قاسم شاه، كانت الديلم بكاملها قد سبق وأصبحت تحت الحكم الإسماعيلي لكيا سيف الدين كوشيجي الذي لم يعلن هويته الدينية علناً إلا بعد أن حُملَ على ذلك. وقد جرى التطرق إلى تفاصيل صراعه ضد منافسيه الزيديين، إلى جانب تلك التي لخداوند محمد، الذي ربما كان الشخص نفسه الذي

حمل اسم إسلام شاه، وذلك في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

تمنح رسالة **الصراط المستقيم** المجهولة التأليف الإمام عبد السلام فضل كتابة **رسالة الحزن**[١٦]. فإذا ما كان تاريخ **رسالة الصراط المستقيم** يعود إلى القرن الثامن أو التاسع / الرابع عشر أو الخامس عشر بصورة صحيحة، عندها يمكن الافتراض بأن النص هو من تأليف أحد الإمامين اللذين خلفا قاسم شاه. لم أستطع العثور على أية مخطوطة تتضمن هذا العمل بكامله ومن الممكن أنه قد فُقد، غير أن **رسالة الصراط المستقيم** احتفظت باقتباسٍ قصيرٍ منه:

> «أول ما أوجده الله تعالى كان الأمر. وخرج العقل الكلي إلى الوجود نتيجة للأمر. وكذلك كان ظهور الهيولى والأفلاك والطبائع الأربع والمعادن والنبات والحيوان نتيجة للنفس الكلية. وفي الحقيقة، فإن الغرض من خلق هذه الجواهر هو الوجود الإنساني. ثم كان صدور الموجودات عن الله تعالى، الذي هو الأصل الأول، من خلال وساطة شيء يسمى في لغة الجماعة بأمره أو كلمته سبحانه وتعالى. وهكذا، كان الأمر هو السبب الأول، والعقل الكلي هو النتيجة الأولى، فالله تعالى أسمى من أن يكون سبباً أو نتيجة»[١٧].

وهكذا، نرى في هذه الفترة إعادة تأكيد على الاعتقاد الإسماعيلي بالتنزيه المطلق والكامل لله، حيث إن الخلق نفسه قد جاء من أمره، وليس بالأحرى من الله من حيث هو الله، لأن الاعتقاد الإسماعيلي يشدد على أن الله هو خارج كل أشكال السببية. وكما في رسالة قاسم توتشتري فقد جرى تصوير الوجود الإنساني هنا على أنه غرض مجمل الخلق بحد ذاته والذي لم يوجد إلا لكي يتاح المجال للبشر لمعرفة الخالق.

أحد النصوص المنسوبة إلى إمام يحمل اسم إسلام شاه هو كتاب **هفت نقطة أو الأمثال السبعة**، الذي اقتبسناه في مكان سابق عند الحديث عن مقتل الإمام قاسم شاه. ففيما لا يتضمن النص نفسه أية دلالة صريحة على مؤلفه، إلا أن مُصنِّف المجلد الذي ظهر فيه، حجي قدرة الله بيك، ينسبه إلى «مولانا إسلام شاه»[١٨]. وظهرت نسبته إلى إمام في اقتراح ورد في مقدمة عمل في مخطوطة فارسية تحمل الرقم٤٣ في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية. ويشير هذا التقديم إلى العمل تحت

تسمية «كلام شريف»، وهو نعت نادراً ما يتوقع المرء أن يستخدم لمؤلف ذي شأن قليل[١٩]. إنه يحمّل المؤمنين مسؤولية إضافية لحمل رسالة الأمثال الروحية في قلوبهم، وألا يكشفوا محتواها لغير الملقنين. لذلك، نستطيع القبول مؤقتاً بهذه النسبة إلى الإمام إسلام شاه. إن جزالة وصف مقتل الإمام قاسم شاه ووضوحه يسمح لنا الافتراض بحذر أن الحدث كان قد وقع منذ فترة قريبة. ويوحي ذلك بأن المؤلف كان أول الأئمة الثلاثة الذين يحملون اسم إسلام شاه.

الأمثال السبعة كتاب تعليمي تهذيبي عموماً في لهجته، يوصي المؤمنين بإخضاع كل جانب من جوانب وجودهم لخدمة الإمام وأن يجاهدوا دائماً كي يكونوا من أهل الفضيلة. وهو يوجه الدعاة والمعلمين ليزودوا المستجيبين بالهداية والإرشاد وألا يمنعوا علمهم عن أولئك الطالبين له بإخلاص. إن واجبهم هو إنقاذ المريدين «من أمواج الخوف والجهل عبر سفينة عرفان إمام الوقت». وعلى المؤمنين أيضاً تقديم واجباتهم الدينية بأمانة وأن يكونوا مهيئين لإطاعة الإمام في كل الظروف. وبينما يُنظر إلى طريق أهل الشريعة على أنها بسيطة ومباشرة، تبقى طريق أهل الحقيقة شائكة ودقيقة كشبكة عنكبوت. وللتعامل مع شبكة عنكبوت، يتوجب على المرء أن يكون رقيقاً ووديعاً كعنكبوت.

دعوة إلى الوحدة

في هداية، كانت ضرورية لبقاء الجماعة الصغيرة، يعظ مؤلف **الأمثال السبعة** الإسماعيليين ليعيشوا بانسجام الواحد مع الآخر، وألا يكون الواحد منهم ممسكاً بخناق الآخر كأتباع بقية الطوائف الذين يتصارعون طمعاً في أفخاخ الدنيا التي لا قيمة لها:

> «إذا ما زرع أهل هذه الجماعة بذور الحسد والضغينة والعداوة أو احتضنوها من أجل الدنيا تماماً كما يفعل الآخرون، فإنهم غير جديرين بأن يكونوا مريدين لمولانا. وإنهم سيقنطون من الأمل بالنجاة في الدار الآخرة كما يقول المثل، ذل في الدنيا وجزاء في الآخرة[٢٠]. ولن يكونوا من أصحاب جماعة الصفاء...[٢١] إن جماعة هي على درب واحد وتريد أن تبقى كذلك، لا بد أن تكون متحدة في الدم والعروق وفي الجسم

والروح. فإذا لم يكن الأمر كذلك، فإن اسمها لن ينقش في سفر قائم القيامة. إن نزاعات أهل الدنيا هي بسبب الطمع في الدنيا والثروة والشهرة.

ومن الأهمية البالغة ألا يُظهر أفراد هذه الجماعة جشعاً بالدنيا وألا يضحّوا بأرواحهم النبيلة وحياتهم الثمينة في قتال من أجل جيفة:

الدنيا هي مثل جيفة
تحيط بها آلاف وآلاف من طيور الرخمة.
كل واحد منها ينشب مخالبه في الآخر،
والآخر ينقر الأول بمنقاره. والجميع
في نهاية المطاف سيموتون. ولن يبقى
أحد سوى هذه الجيفة»[٢٢].

وبالفعل، فقد صورت الأعمال الإسماعيلية أولئك الذين لا يتبعون الأنبياء والأئمة في صورة أهل التضاد لأنهم في شجار دائم في ما بينهم، ليس في أمور الدنيا المادية فحسب، بل في موضوع الخالق بشكل خاص. في سورة الملائكة، المعروفة أيضاً باسم سورة الخالق، يتحدث القرآن عن ثلاث فئات من البشر: «فمنهم ظالم لنفسه، ومنهم مقتصد، ومنهم سابق بالخيرات» (٣٥: ٣٢)[٢٣]. يقول سيد سوهراب والي بدخشاني أن هذه الآية تشير أولاً إلى أهل التضاد الذين يظلمون أنفسهم، ثم إلى أهل التراتب الذين دخلوا في الدعوة وراحو يسعون لاعتلاء درجات العرفان المتصاعدة أبداً - « الذين . . . لهم غُرف من فوقها غرف» (٣٩: ٢٠) - وأخيراً إلى أهل الوحدة الذين «يسابقون بالخيرات» باعتبار أنهم فقدوا فردانيتهم عبر معرفتهم بالتوحيد الإلهي[٢٤]. ويندب بوإسحق قوهستاني مأزق أهل التضاد لأنهم يرون أنفسهم، وليس الله، في مركز الوجود. إن عليهم السعي لاتباع الأنبياء والأئمة كي يصبحوا من أهل التراتب، أي أهل الدعوة. بل حتى أفراد المراتب الدنيا في الدعوة يرون أنفسهم والله معاً [في مركز الوجود]، وهذا كالشرك. وعليهم أيضاً الاجتهاد لقطع مراتب الفهم الروحي بحيث قد تتاح لهم الفرصة للدخول ضمن أهل الوحدة،

«الذين لا يرون سوى الله في كل شيء. لقد غمسوا أنفسهم

ومعارفهم بالنفس في ألوهية الله بحيث لا يرون شيئاً سوى الله، ولا يعلمون شيئاً سوى الله، ويعلمون أنهم لا شيء من غير الله. وهذا هو عالم الوحدة والحقيقة، وعالم الله والألوهية»[٢٥].

ثم يخبرنا بوإسحق بعد ذلك، مردداً صدى مشاعر في «الأمثال السبعة»، كيف على المؤمنين التصرف والتعامل الواحد مع الآخر:

«على كل واحد العناية بصاحبه أكثر مما يعتني بنفسه، وأن يسعى بكل جهد ووسيلة من أجل رفيقه لا يمنعه من شيء. عليه أن يعتبر كل نفقة في سبيله هي نفقة خاصة بنفسه - هذه هي شريعة هذه الجماعة - لأن الحقيقة هي أن (أتباع هذه الجماعة) لا يرون شيئاً سوى مولانا، جل ذكره، ويعتبرون كل شيء - النفس والصديق وكل ما هو موجود - إنما هو في سبيل مولانا»[٢٦].

مثل هذه المشاعر نجدها متكررة في أعمال الدعوة الإسماعيلية من تلك الفترة وحتى هذا التاريخ. ونقرأ في «جنان» الشيخ صدر الدين: «بتواضع وصبر، اجتمعوا أيها الفرسان. بضحكة وابتسامة، اتركوا كلاً من الغضب والحنق»[٢٧].

الإسماعيليون العرب

أحد الأمور الرائعة المكتشفة في **الأمثال السبعة** هو ذكرٌ للإسماعيليين النزاريين الذين يعيشون في مصر. وما كان يُظن حتى الآن هو أن هذا الفرع من الإسماعيليين قد انتهى عملياً من تلك الأرض بعد استيلاء المستعليين على الخلافة. ويشهد على البقاء المستمر للنزاريين المصريين أيضاً ما ورد في (ألفاظ الدر المنثور) المذكور سابقاً. ويسجل الجغرافي الدمشقي شمس الدين أبو عبد الله محمد الذي كتب حوالى ٧٢٣/ ١٣٢٤، تفاصيل ثمينة تقول إن الإسماعيليين كانوا باقين في قرية أُصفون في مصر، ولو أنه لم يزودنا بمعلومات عن أي فرع من الجماعة وُجد هناك[٢٨]. كما يذكر المؤرخ المصري المشهور، المقريزي (ت٨٤٥/ ١٤٤٢) وجود رجل فارسي إسماعيلي (وبالتالي لا بد أن يكون نزارياً) يمارس العمل التجاري مع الطبقات العليا في القاهرة إبان حياته هو[٢٩].

ويلفت انتباهنا أيضاً بعض المؤلفين الإسماعيليين السوريين الذين كانوا معاصرين للإمام إسلام شاه. وأول هؤلاء رجل يقرب اسمه من نور الدين أحمد (أو نور الدين بن أحمد) (ت ٨٤٩/ ١٤٤٥) الذي كتب عدة كتب[٣٠]. ومنها عمل ضخم بعنوان **فصول وأخبار** يتألف من تسعمئة صفحة تقريباً، وله أهمية خاصة باعتبار ما قيل بأنه يتناول تاريخ الإسماعيليين السوريين. لكن من سوء التقادير أنه لا توجد أية طبعة نقدية له، كما لا توجد نسخ لمخطوطته في أية مجموعة لمؤسسة يمكن الوصول إليها. غير أن ثمة ثلاثة باحثين سوريين توفرت لديهم نسخ منه كما يظهر[٣١]. والمؤلف الثاني، ويحمل اسم محمد بن سعد (أو أحمد) بن داؤد الرفني، ولد سنة ١٣٨٧/٧٨٩ في الرفنية، بلدة في نواحي حمص. وقد زار الإمام إسلام شاه في إيران وتوفي في مصياف سنة ٨٥٩/ ١٤٥٥. أحد أعماله بعنوان **الرسالة الكافية** جرى تحقيقه[٣٢]، لكن عمليه الآخرين، وكلاهما يعدان بتضمنهما لمعلومات تاريخية، ليسا متوفرين بعد[٣٣]. ونعرف شيئاً يسيراً عن مؤلفين اثنين آخرين عاشا في وقت ما من القرن التاسع/الخامس عشر، الأول يحمل اسم محمد أبي المكارم الذي كتب كتاب **مصابيح الهداية** وعمل آخر (يقع في حوالى ثلاثمئة صفحة من مخطوط) بعنوان **القانون**، ويحمل المؤلف الثاني اسم أبي المعالي حاتم بن عمران الذي كتب كتاب **الأحكام والفترات** وكتاب **المبدأ والمعاد**[٣٤].

توسُّع الدعوة

تظهر إشارة إلى الأئمة النزاريين من هذه الفترة بصورة غير متوقعة في رواية معاصرة لإدريس عماد الدين (حوالى ٨٣٢-٨٧٢/ ١٤٢٨-١٤٦٨)، الداعي المطلق للإسماعيليين الطيبيين، وهم فرع من المستعليين الذين كانوا قد افترقوا عن النزاريين بعد وفاة الإمام الخليفة الفاطمي المستنصر بالله سنة ٤٨٧/ ١٠٩٤. ففي المجلد السابع من تاريخه الضخم الموسوم بعيون الأخبار، يسجل إدريس أنه بينما كان يكتب في قلعة شبام عام ٨٣٩/ ١٤٣٥ تقدم منه رجل من سمرقند في عراق العجم. وقد التقى هذا الشخص أكبر قادة الجماعة في اليمن ودعاهم إلى الإمام صاحب الحق وأعطاهم اسمه، ومن ذرية عدّدها وتعود إلى نزار بن المستنصر بالله. وذكر إضافة إلى ذلك أن هذا الإمام يقيم هو وأتباعه في سمرقند، وأن المريدين يواصلون دفع واجباتهم الدينية له[٣٥]. وكانت سمرقند المدينة الأكثر شهرة في آسيا الوسطى، والتي

اجتاحتها قوات جنكيزخان وخربتها أواخر القرن الثالث عشر، قد اكتسبت حياة جديدة عندما اختارها تيمورلنك عاصمة له أواخر القرن الرابع عشر. ثم خضعت في ما بعد لابن تيمورلنك شاه روخ (ت ٨٥٠/ ١٤٤٧). ومنها حكم أيضاً ابن شاه روخ، أولغ بيك (ت ٨٥٣/ ١٤٤٩)[٣٦].

هذه الملاحظة الموجزة، إلا أنها هامة، التي وردت في **عيون الأخبار** جديرة بالاهتمام لأنها تفيد أن النزاريين في زمن محمد بن إسلام شاه (بفرض أن لدينا تاريخاً دقيقاً لوفاة إسلام شاه)، كانوا عملياً يمارسون أعمال الدعاية بين الجماعات الأخرى الشقيقة على الرغم من ممارستهم الصارمة للتقية. غير أنه من المستحيل معرفة، مما توفره هذه المعلومة، ما إذا كان هذا المبعوث المجهول يمثل خط قاسم شاه أو خط محمد شاه، إذا ما كان ثمة خطان من الأئمة فعلاً يقولان بتوليهما للإمامة. إن وجود حركة دعاوية قاسم شاهية مرنة في ذلك الوقت يلقى دعماً من نشاطات الدعوة الرائعة في شبه القارة الهندية المتزامنة مع هذه الأحداث. وقد سبق ولمّحنا في الفصلين الثاني والثالث إلى المساعي المبذولة من قبل كل من الشيخ نصير الدين والشيخ شهاب الدين في جنوب آسيا، حيث إن الشخصيتين الأخيرتين كانتا معاصرتين للإمام إسلام شاه. وكلاهما ذكرا أن مقر الإمام كان في ألموت. وكانت أسرة [الدعاة] المشايخ تلك تزعم لنفسها نسباً إلى إسماعيل بن جعفر، لكن عبر خط مختلف عن خط الأئمة، وقدمت أكثر الدعاة إلى الإسماعيلية في جنوب آسيا إخلاصاً وموهبة. ويبدو أن قادة الجماعة كانوا يعينون من بين صفوفهم بصورة مستمرة. وثمة مصدر إيراني معاصر، الرسالة المجهولة المؤلف الموسومة **رسالة صراط الحق**، لمّح إلى نشاطات هؤلاء الدعاة. تصف الرسالة كيف أن الأئمة من علي وحتى إسماعيل كانوا ظاهرين، بينما أولئك الذين جاؤوا بعد إسماعيل وحتى زمن المهدي فكانوا مستورين. وتتابع القول:

«ظهر مولانا إسماعيل في مدن أوخ وملتان تاركاً علامات عليه بين أهل الهند وعرض بعض المعجزات. ولا تزال جماعة من بين ذرية ذلك الإمام باقية في تلك النواحي، وأنه بفضل تلك العلامات لم تعد الشكوك تساور قلوب أولئك الناس أبداً»[٣٧].

توحي هذه الفقرة المدهشة بأن الإمام إسماعيل قد ارتحل إلى شبه القارة

الهندية. ولقيت الشهادة رفداً من بعض المصادر غير المتوقعة. فالجويني نفسه يعلق بأن محمد بن إسماعيل كان قد فرّ إلى السند مع أولاده[٣٨]، ويخبرنا رشيد الدين أن محمد بن إسماعيل وأولاده، الذين كانوا مستترين، قد انتشروا داخل السند[٣٩]. واضح إذاً أنه منذ زمن الجويني ورشيد كان الاعتقاد سائداً بأن الأئمة الإسماعيليين قد شقوا طرقاً لأنفسهم إلى داخل جنوب آسيا منذ وقت مبكر. وتدعّم ذلك بصورة إضافية بكتاب دستور المنجمين الذي يذكر أن محمد بن إسماعيل وجد ملجأً له في الهند[٤٠]. والمخطوطة الوحيدة الباقية لهذا العمل، وهي مجهولة المؤلف، لكن يظهر أنها بخط داعية إسماعيلي نزاري كان يكتب بحلول نهاية القرن الحادي عشر، محفوظة الآن في المكتبة الوطنية في باريس. ب. كازانوفا و م. قزويني كلاهما يعتقدان أن هذه المخطوطة كانت بالفعل من مجموعة مكتبة ألموت الشهيرة[٤١]. ويمكن العثور بسهولة على نسب وشجرات أسر قادة الجماعة الإسماعيلية المكتوبة باللغات الهندية الأوربية، وكذلك في تلك التي هي في حيازة القائمين على أضرحة ومقامات أولئك الأولياء[٤٢].

ما إن أسّس لنفسه قاعدة في اليمن سنة ٢٧٠/ ٨٨٣، حتى سارع الداعي الإسماعيلي ابن حوشب إلى إرسال ابن أخيه الهيثم إلى السند لنشر الدعوة الإسماعيلية هناك[٤٣]. وجرى إثبات نشاطات الفاطميين الدعاوية الفعّالة في جنوب آسيا في أقدم عمل معروف يحدد «الجزائر» الاثنتي عشرة حيث كانت الدعوة تعمل وتنشط. وضمنها ورد ذكر للهند والسند[٤٤]. وفي سنة ٣٤٦/ ٩٥٧، كتب القاضي النعمان أن الدعوة كانت تعمل بصورة جيدة في السند[٤٥]. ويخبرنا إضافة إلى ذلك، في كتابة الموسوم **المجالس والمسايرات** عن داعية مجهول في السند كان يعمل حوالى منتصف القرن العاشر ونجح في تحويل جماعة كبيرة من غير المؤمنين إلى مذهبه، إلى جانب أمير مسلم في تلك المنطقة، فأصبح بهذا الشكل مؤسساً لأول دولة إسماعيلية تابعة مستقلة ذاتياً.

غير أن اعتقادات الداعي غير المألوفة أثارت جدلاً في مقر القيادة الفاطمية[٤٦]. وفي سنة ٣٤٥/ ٩٦٥، توفي هذا الداعي في حادث ركوب خيل وحل محله حلم بن شيبان[٤٧] الذي فتح ملتان باسم الإمام[٤٨]. ولاحظ المقدسي وهو يزور السند سنة٣٧٥/ ٩٨٥ أن المدينة كانت شيعية المذهب فكتب يقول، «وخطبة الجمعة في ملتان هي باسم الفاطميين وأن كل ما يتخذ من قرارات يتم وفقاً لأوامرهم. ويذهب

مبعوثوهم وهداياهم بصورة منتظمة إلى مصر. وهو [أي حاكم السند] حاكم قوي وعادل»[٤٩].

هذه الحالة لم تستمر طويلاً. فهجمات الغزنويين تركت إسماعيليي ملتان عرضة للاختراق عبر جناحهم الغربي. وفي سنة ٣٩٦/ ١٠٠٥، قام محمود الغزنوي الواسع الشهرة بغزو ملتان، وأعاد الكرّة بعد سنوات قليلة من أجل إتمام المهمة وتنفيذ مذابح بحق السكان الإسماعيليين[٥٠]. ويوحي همداني بأن الإسماعيليين لجأوا في أعقاب هذه الانتكاسة الكارثية إلى بلدة منصورة التي ربما كان حاكمها العربي الهباري، واسمه خفيف كما يُظن، قد دخل في الدعوة الفاطمية[٥١]. في جميع الأحوال، فقد سقطت المنصورة أمام الغزو الغزنوي أيضاً سنة ٤١٦/ ١٠٢٥. غير أن إلحاح الدعوة وإصرارها على البقاء يعد شيئاً رائعاً. فبعد سنتين فقط من مذبحة ملتان، أرسل الإمام - الخليفة الفاطمي الحاكم مبعوثاً إلى محمود الغزنوي في محاولة لكسب ولائه[٥٢]. وقد أكد شتيرن أن حملات التطهير التي قام بها محمود أزالت أثر الإسماعيلية من المنطقة «ولم يعد للأطوار اللاحقة من تاريخ الإسماعيلية في السند والهند أي ارتباط مباشر بأول محاولة ناجحة لإقامة حكم على أراضٍ في السند»[٥٣]. لكن من الواضح أن شتيرن كان مخطئاً، إذ نرى دليلاً على أنشطة إسماعيلية مستمرة في الفترة التي أعقبت هذه الانتكاسات مباشرة. وقام الغزنويون الذين استاؤوا من انتعاش الإسماعيلية في السند وغيرها من الأراضي الشرقية الواقعة تحت هيمنتهم بمحاكمة وزير محمود حَسَنَك وإعدامه سنة ٤٢٣/ ١٠٣٢ بدعوى قبوله لعباءة مهداة من الإمام - الخليفة الفاطمي الظاهر والاشتباه باعتناقه المعتقد الإسماعيلي. ولم يكن إعدامه إعداماً عادياً، فقد أعدم خنقاً، وقُطع رأسه وقُدّم بطريقة مثيرة للسخرية إلى عدوه وزير المال السوسني، بينما ربطت جثته إلى عمود السيراق وبقيت كذلك لمدة سبع سنوات[٥٤]. وفي سنة ٤٢٥/ ١٠٣٤، حاول القائد الدرزي المشهور المقتنى كسب تأييد الشيخ سومر رجيبال، كبير دعاة الفاطميين في الهند، للقضية الدرزية[٥٥]. وبعد أقل من ثلاثة عقود على حملات التطهير التي قام بها محمود، أي في عام ٤٤٣/ ١٠٥١، يبدو أن سومر رجيبال هذا تمكن من إعادة تملُّك منطقة السند الدنيا ونزعها من أيدي الغزنويين[٥٦]. وتشير رسائل تعود إلى عامي ٤٧٦/ ١٠٨٣ و ٤٨١/ ١٠٨٨ إلى أن الدعوة الإسماعيلية الفاطمية واصلت عملياتها بفعالية في الهند باعتبار أن الإمام - الخليفة المستنصر كان قد عيّن دعاةً جدداً في المنطقة ليحلّوا محلّ أولئك الذين توفّوا[٥٧].

وما إن أسّس الأئمة الإسماعيليون أنفسهم في ألموت، حتى كانت الدعوة النزارية تؤكد وجودها بقوة في ملتان ومناطق أخرى. ويلاحظ جوزجاني في كتابه **طبقات ناصري** أن السلطان الغوري علاء الدين (ت ٥٥٦/ ١١٦١) استقبل بعض المبعوثين من ألموت وعاملهم «باحترام كبير، مع أنهم كانوا يسعون سراً في كل مكان زاروه في غور إلى كسب مستجيبين [لدعوتهم]»[٥٨]. وكانت منطقة عمل الدعوة هذه قد ضمت كما هو مفترض السند التي سبق لها أن ضُمّت إلى الأراضي الغورية. غير أن محمد غياث الدين (ت ٥٩٩/ ١٢٠٢)، خليفة علاء الدين، رد بعنف على الوجود الإسماعيلي. فقد سجل جوزجاني:

> «كان الأمر يأتي بذبح كل الملاحدة [الإسماعيليين] في كل مكان يُشْتَمُّ فيه ريح لممارستهم الدنسة. . . وكانت منطقة بلاد غور، التي عُرفت بأنها منجم للدين والرشدية، قد طُهِّرت من دنس القرامطة [أي الإسماعيليين] الشيطاني»[٥٩].

وكان في حوالى ذلك الوقت أن فقد الإسماعيليون سلطتهم في ملتان مرة أخرى عندما استرجع السلطان معز الدين الغوري «ملتان من أيدي القرامطة» سنة ٥٧٠/ ١١٧٥[٦٠]. وبعد هذه الانتكاسات، يظهر أن الدعوة في جنوب آسيا قد اكتسبت حياة جديدة إبان إمامة إسلام شاه. ويشهد على اهتمام الإمام بنشاطات الدعوة وتأكيده عليها القول الرائع الوارد في كتاب **الأمثال السبعة**، والمقتبس سابقاً، «إذا ما كان لجماعة أن تعيش على سبيل المثال في جحر فأر، لوجب على الدعاة والمعلمين طلبها لدعوة أهلها إلى طريق الحق». ويُعدّ اقتباس المؤلف خيرخواه هراتي من القرن السادس عشر لهذا القول المأثور في «رسالته» إشارة إضافية إلى تداولها[٦١]. وكانت النشاطات المبكرة للإسماعيليين في جنوب آسيا ستمهّد الطريق أمام إصرار قوي للدعوة الهندية زمن هذا الإمام. وسبق لنا أن ذكرنا في الفصل الثالث أن الشيخ نصير الدين والشيخ شهاب الدين مارسا نشاطاتهما الدعاوية سراً، وواصلا إرسال الواجبات الدينية إلى الإمام في إيران[٦٢]. وعقب فترة الشيخ شهاب الدين مباشرة، اختبرت الدعوة أيام مجدها في ظل القيادة القديرة للشيخ صدر الدين من القرن الرابع عشر، الذي ربما كان المؤلف الإسماعيلي الأغزر إنتاجاً في شبه القارة كلها في تلك الفترة. وكما ذكر عظيم نانجي، فإن أشعار الجنان تبيّن بوضوح أنه كان في خدمة الإمام

إسلام شاه (أو سلام شاه)[٦٣]، غير أن ثمة شك في أن هذه الإشارة هي إلى الإمام الثالث والثلاثين عبد السلام شاه المتوفي حوالى سنة ٨٩٩/ ١٤٩٤[٦٤]، كما أوحى بذلك بعض المؤلفين[٦٥]. وفي أغلب الاحتمالات، فإنها تشير إلى الإمام الثلاثين، إسلام شاه بن قاسم شاه، الذي ربما عاش في القرنين السابع/ الثالث عشر، والثامن/ الرابع عشر، والذي تتداخل فترة عهده، بهذا الشكل، مع الفترة المنسوبة إلى الشيخ صدر الدين.

الروايات الفارسية التي دوّنها كل من الشيخ شهاب الدين شاه ومحمد تقي بن علي رضا بن زين العابدين عن حياة الإمام إسلام شاه يغلب عليها سرد لأنشطة الشخصية القيادية (الكارزمية) للشيخ صدر الدين الذي تدين معظم الجماعات الإسماعيلية العصرية في جنوب آسيا في وجودها إليه. كما يعود إليه فضل منح أتباعه لقب «الخواجا» كما يُلفظ في السند، أو «خوجا» كما في كجرات، وهو مشتق من لقب فارسي تشريفي يُطلق على أناس من مرتبة عالية أو حكماء ذوي إنجازات هامة. فقد كتب الشيخ شهاب الدين في كتابه، «الخطابات العالية»، يقول:

«أيها المتشيعون للحقيقة! اعلموا أن هذه الطريق ودينا الحق قد تمّ تنظيمهما وظهرا في روعتهما في كل أركان الدنيا... من بين [أعلامنا] السيّد صدر الدين الذي يعود نسبه ممتداً إلى الوصي محمد بن الإمام إسماعيل... عاش السيد صدر الدين في سبزاوار بين أصحاب مراتب العلم. طبيعته الصافية دفعته إلى خدمة إسلام شاه، وهكذا دخل في خدمة تلك الشخصية المقدسة. ومنه أصبحت طينة وجود الجماعة المعروفة «بالخواجا» معجونة بحب مولانا [علي]. فعيّنه إسلام شاه في الدعوة وأعطاه فرماناً مباركاً لإنجاز الدعوة»[٦٦].

وتكرر أشعار جنان الشيخ صدر الدين إشاراتها إلى إسلام شاه باعتباره إمام الوقت، ولو كان ذلك دون أن تزودنا بتفاصيل وافية عن سيرته[٦٧]. إن أبياتاً مثيرة للذكريات كالأبيات التالية، موجودة بوفرة:

«لقد وصل مولانا! علي سلام شاه

لقد وصل مولانا! سلام شاه الوضّاء

عظّموا مولى العصر، سلام شاه الوضّاء
عظّموا رجل العصر، علي سلام شاه
المؤمنون لا تعتريهم الظنون»[٦٨].

وتسجل أشعار الجنان أن الشيخ صدر الدين نجح في إنشاء بيوت العبادة (جماعة خانا)، أو مراكز الإسماعيليين الدينية، في مناطق ثلاث، السند والبنجاب وكشمير[٦٩]. وتلمح آنيماري شيميل إلى أن الهجمات التي شنها فيروز شاه توغلوق (حوالى ٧٥٢ - ٧٩٠/ ١٣٥١-١٣٨٨) في هذه الفترة على الشيعة (الروافض) كانت موجهة على الأرجح ضد الإسماعيليين لأن الاثني عشريين لم يؤدّوا أي دور رئيسي في المنطقة[٧٠]. وقد أعقب فورة النشاط الإسماعيلي هذه بكل تأكيد فترة من الاضطهاد والملاحقة.

التقيّة في قوهستان وسورية

«يجب أن يُذبحوا»، «هاجموهم واخطفوا الثروة من أيديهم»، «يجب توزيع أملاكهم وأطفالهم كغنائم»، «أذلّهم الله تعالى ولعنهم»[٧١]، بهذه الطريقة راح جلال قائيني يقذف ناراً وكبريتاً وهو يكتب مع بداية القرن الخامس عشر مفتتحاً حديثه عن الإسماعيليين. وكتابه **نصائح لشاه روخ**، الذي يُعدُّ واحداً من أهم المصادر عن إسماعيليي قوهستان بعد الغزوات المغولية، مضموم في مخطوط لم ينشر بعد في المكتبة الإمبراطورية في فيينا[٧٢]. إن اهتمام قائيني بمسألة ما إذا كان يجب قتل الإسماعيليين أقل درجة من اهتمامه بمسألة شرعية دقيقة تتعلق بما إذا كان فعل ذلك هو لأنهم من «أهل الردة» أو «أهل البغي» أو «أهل الحرب». وكان السلطان شاه روخ قد كلّفه، وهو المنتمي إلى المذهب الحنفي من الإسلام السنّي، بمهمة إخضاع «الملاحدة» الذين من المفترض أنهم اشتملوا ليس على الشيعة فحسب، بل وربما أهل السنة من غير الأحناف[٧٣]. ويقتبس، تصديقاً لقوله، من أشهر أعمال الفقيه القاضي العضد الإجي (ت ٧٥٦/ ١٣٥٥) الموقف الذي يتّهم الإسماعيليين بكل شيء من لبس الألبسة الحمراء وتحليل المحرمات إلى كونهم مجوساً مستترين ومتخفين. بل حتى ذلك، يتابع قائيني منددأ، فإنه «ليس سوى قطفة مما كتب حول فساد أخلاق تلك الجماعة، لعنهم الله»[٧٤]. إن أحد أكثر جوانب هذا التنديد رعباً هو طعنه

بأولئك الذين، من بين إخوانه في الدين، رغبوا في العيش بسلام مع الإسماعيليين. فذهب إلى حد تهديد أولئك المعتدلين بالمصير الرهيب ذاته الذي حدده للملحدين. وفي ما يتعلق بذلك، فإن التاريخ يعيد نفسه كثيراً. إذ يعلق هدجسون بالقول إن غالبية أهل السنّة عاشوا إبان أزمنة ألموت بسلام نسبي وتفاهم مع الشيعة الإسماعيليين الموجودين معهم «حتى يظهر بشكل مفاجئ حاكم أو جماعة من الرعاع الذين يضعون نصب أعينهم تدمير الإسماعيليين على الفور»[٧٥]. وعندما تولى السلطان السلجوقي العظيم محمد تبر (ت ٥١١/١١١٨)، شخصياً قيادة حملة ضد الجماعة الإسماعيلية في شاه دز بأصفهان، كان الإسماعيليون يحاججون بأنهم ما اختلفوا إلا قليلاً عن جيرانهم السنّة ما خلا مسألة الإمامة. لذلك، لم يكن لدى السلطان من سبب لمهاجمتهم ماداموا يقبلون به قائداً سياسياً لهم، وهو ما كانوا مستعدين للقبول به. والظاهر أنه كان للإسماعيليين الكثير من الأصدقاء السنّة في الجيش السلجوقي ممن جادلوا لمصلحة قضيتهم وأخّروا نشوب المعركة، لكن عناصر بعينها من بين المسؤولين الدينيين حضّوا على القتال ودفعوا به إلى الأمام. وحتى بين رجال الدين كان ثمة خلافات في الرأي، لكن المتشددين تمكّنوا من إسكات المعتدلين وهوجم الإسماعيليون وتكبّدت الجماعة خسائر فادحة. وأُجبر قائدهم أحمد بن عطاش على السير في طرقات أصفهان بطريقة مشينة قبل سلخ جلده حياً[٧٦]. عقب ذلك بقرون، يخبرنا قائيني أن آخر الإيلخانيين العظام، أبو سعيد بهادور خان (ت ٧٣٥/ ١٣٣٥)، كان قلقاً كثيراً من بقاء معظم قوهستان مخلصاً لأركان الإسماعيلية ومعتقداتها، وهذه إمكانية واردة بكل تأكيد، إذ قبل ذلك بعقود فقط كان جوزجاني قد أطلق على تلك المقاطعة اسم «ملحدستان» أو أرض الملاحدة تذكيراً بانتشار الإسماعيليين ووجودهم في تلك النواحي[٧٧]. وبإشارة من شاه على سجستاني المقدم على قوهستان، بعث الحاكم الإيلخاني ببعثة إلى تلك النواحي سنة ٧١٨/ ١٣٢٤ للقيام بتحويل جماعي إلى السنّية. وكان على رأس تلك البعثة جد قائيني، وهو شيخ يقرب اسمه من عماد الدين بخاري، وكان فقهياً متميزاً وصديقاً قديماً لسجستاني، وفرّ من بخارى إلى قوهستان عندما تعرضت مدينته بخارى للتدمير. واصطحب عماد الدين معه ولديه حسام الدين ونجم الدين محمد. وقد وصلت تفاصيل هذه الحملة إلى المؤلف عبر والده نجم الدين، الذي كان لوجوده في هذه البعثة أثره في جعل هذ الشهادة موثوقة جداً. وتركزت جهود المجموعة على قائين بشكل أساسي لأنها كانت، حتى ذلك الوقت،

تحت سيطرة الإسماعيليين. وفي الحقيقة، روى نجم الدين لولده أن معظم قوهستان كان لا يزال تحت تأثير النفوذ الإسماعيلي. والظاهر أن المجموعة نجحت في حملتها التطهيرية. وكان السلطان شاه روخ (حوالى ٨٠٧-٨٥٠/ ١٤٠٥-١٤٤٧) ابن تيمورلنك وخليفته، والذي حمل صورة السني التقي والمتشدد، قد أرسل جلال قائيني عقب ذلك بعقود كثيرة، أي في سنة ٨١٨/ ١٤١٥، ليقوم «بإبادة وإخضاع ... وقتل ونفي وطرد الجماعة [الإسماعيلية] من قوهستان»[٧٨]. إذ لم يكن شاه روخ متسامحاً تجاه حركات دينية كالنوربخشية مثلاً. ففي سنة ٨٣٠/ ١٤٢٧، حاول أحد أفراد فرقة الحروفية اغتياله. وفي رده على ذلك، أمر بإعدام عدد من الأشخاص ونفى الشاعر قاسم الأنوار (ت ٨٣٧/ ١٤٣٣) الذي يبدو أن بعض الإسماعيليين اللاحقين كانوا يعدّونه أخاً لهم في الدين[٧٩]. وعندما وصل قائيني وجد أن السنية قد سبق وشقت لها طرقاً في المنطقة. فعلماء الدين كانوا من السنّة المتحمسين لأنهم كانوا يُتهمون بالشيعية أو الإسماعيلية (الرفض أو الإلحاد) إذا ما أظهروا ضعفاً أو تهاوناً. وفي حين ظهر أسياد جوناباد بمظهر السنّة الحقيقيين، إلا أن الكثير من أسياد قوهستان الآخرين اتُّهموا بالإسماعيلية. فإذا ما كانت تلك الشخصيات إسماعيلية بالفعل، فلابدّ أنها كانت تمارس التقية لتجنّب حملات التطهير. وبالفعل، وكما عبّر قائيني عن قلقه، فإن «الله تعالى وحده يعلم ما إذا كان بقية المتسيّدين من قوهستان قد تعافوا من مرض الشيعية أم لا»[٨٠]. وكان أمراء طبس زركوه، ما خلا حفنة منهم، سُنّة أيضاً، ولو أن الشكوك كانت تساور قائيني بخصوص ما إذا كانت لدى بقية أمراء قوهستان ميول شيعية وإسماعيلية. وكتب مسروراً أن مناطق فرعان وتجرار ومخزافا وسائر كانت خالية من شوائب الإسماعيلية. ويلاحظ قائيني في ما يشبه الوساوس أكثر منه حقيقة أن الإسماعيليين احتلوا مراكز هامة في الإدارة السياسية (الديوان) حيث كانوا يعملون من هناك على تجنيب إخوتهم في الدين الاضطهاد والملاحقة وإيذاء الآخرين. ولاحظ قائيني، في تعليق جانبي، أن مجموعة من الناس ظهرت في قوهستان في هيئة أهل التصوّف إلا أنهم كانوا إسماعيليين حقيقة[٨١]. وفيما تكرر افتراض الباحثين الأوائل بأن إسماعيلية هذه الفترة قد مارسوا التقية تحت غطاء الصوفية، إلا أن هذا الدليل هو أول إشارة إيجابية وُجدت لدينا عن هذه الحقيقة. ومن المؤكد أنه لم يكن باستطاعة الإسماعيليين ممارسة عقيدتهم علناً في مثل تلك الظروف العدائية. وكانت التّقية السبيل الوحيد للبقاء. وكذلك، كان

الاستقصاء الذي قام به قائيني شاملاً. فقد ارتحل خلال فترة أحد عشر شهراً في طول قوهستان وعرضها، وختم مستنتجاً أن «الجماعة قد انتهت ظاهرياً، لكن باطنياً، فالله تعالى وحده أعلم»(٨٢).

أما حالة الإسماعيليين السوريين فكانت عكس تلك التي لإخوانهم في الدين من القوهستانيين، إذ يبدو أنهم لم يمارسوا التّقية بذات القدر من التنبه والتيقظ، بل إن بعض المراقبين العرضيين كابن بطوطة، أحد أبرز رحالة العالم من القرن الرابع عشر، كانوا قادرين على تمييزهم بسهولة كإسماعيليين. وثمة عدة أسباب ممكنة لهذه الحالة. فبالمقابلة مع إخوتهم في الدين الفرس، تمكّن الإسماعيليون السوريون من تفادي الخراب المباشر الذي أحدثه المغول، إذ ربما نجوا بفضل انسحاب هولاكو سنة ٦٥٨/ ١٢٦٠ عند سماعه بوفاة الخان الأعظم مونغكه. ثم قام السلطان بيبرس بمد سلطة المماليك في كامل المنطقة محبطاً بذلك الزحف المغولي. وكانت للنزاريين علاقات مزدوجة تجمع النقيضين مع السلطان، ومع ذلك فقد فقدوا آخر قلاعهم المستقلة للمماليك سنة ٦٧١/ ١٢٧٣ بعد ثلاث سنوات فقط من فقدان إخوتهم في الدين لقلعة جيردكوه للمغول(٨٣). ومن المحتمل جداً أن يكون تفرّق الإسماعيليين السوريين الداخلي قد عجّل في انتصار أعدائهم عليهم، إذ عندما تولّى راشد الدين سنان، قائدهم الأكثر شهرة، إدارة دفة الجماعة قبل ذلك بقرن من الزمن، أحضر معه رسالة من الإمام تحضّ السوريين على نبذ خلافاتهم والتوحّد خلفه (أي خلف سنان):

> «حفظكم الله أيها الأخوان من نزاعات الرأي ومن اتباع أهوائكم، لأن ذلك هو الإغراء الذي تعرض له الجيل الأول والمصير الذي واجه الجيل الأخير، وفي هذا درس لمن يعتبر. كل من يستنكر أعداء الله وأعداء وليه [الإمام] ودينه يجب أن يلتف حول أولياء الله [الأئمة] . . . كونوا متحدين في اتباعكم لتعاليم الشخص المُعيَّن بنص من الله ووليه [الإمام] و[وحّدوا] أهواءكم في طاعته. تقبلوا عن طيب خاطر أية أوامر وتحريمات يتفضل بها عليكم. فلا ورب العالمين لا يؤمنوا حتى يحكموك فيما شجر بينهم، ولا يجدون بعد ذلك صعوبة في قراراته، إلا أنهم يقبلون بها من صميم قلوبهم(٨٤). وهذا التوحد هو التوحيد الذي هو

علامة على الحقيقة المنجية من الدمار والمؤدية إلى السعادة الأبدية طالما أن الاختلاف هو علامة على الضلال المؤدي إلى بوار مشين»[٨٥].

الدعوة إلى الوحدة هذه شبيهة بشكل مميز مع الدعوة التي أطلقها الإمام إسلام شاه عقب ذلك بقرون. وفيما التفت الجماعات السورية خلف هذا القائد الموهوب، إلا أن التنافر القديم عاد وبرز مرة أخرى كما يبدو عقب وفاته سنة ٥٨٩/١١٩٣. وحاول زعيمهم الجديد شمس الدين، بلا طائل، إعادة تنظيمهم في وجه السلطان بيبرس[٨٦]. وقد بنى بيبرس على سوء التفاهم الداخلي هذا واستغله لإخضاع الإسماعيليين السوريين.

لكن خلافاً للمغول، لم يحاول المماليك إبادة أفراد الجماعة، بل إنهم استغلوا خدمات الفدائيين بالأحرى لتحقيق أهدافهم ضد أعدائهم. وثمة رواية هامة عن ذلك موجودة في ما قدمه ابن بطوطة السالف الذكر من سرد عن ذلك. وكان الرحالة المراكشي قد لاحظ وهو يعبر سورية لأول مرة في رحلته سنة ٧٢٦/١٣٢٦ أنّ قلاع المينقة والعليقة والقدموس والكهف ومصياف كانت لا تزال بأيدي الإسماعيليين. وسجّل لنا بشيء من التفصيل، إضافة إلى ذلك، الأواصر والصلات الموجودة بين الفدائيين والسلطان المملوكي الحاكم الناصر ناصر الدين محمد[٨٧].

لم تستثر الجماعة في سورية الرد الذي استثارته تقريباً في فارس. وهكذا بينما كان المؤرخون الفرس مستعدين دائماً لكيل الشتائم للإسماعيليين، ولم يفوّتوا فرصة دون أن يهيلوا عليهم بالذم والمسبة، نجد أن المؤرخين العرب كانوا أكثر اعتدالاً بصورة بارزة، بل حتى إيجابيين في بعض الأحيان تجاه الجماعة الإسماعيلية. ففي مقالة تناولت تسميات الإسماعيليين في كتب الفرق العربية، كتب الشيخ صالح أن ابن كثير (ت ٧٧٤/١٣٧٣) «ربما كان المؤرخ العربي الوحيد في زمنه الذي يشتم النزاريين ويلعنهم، ولو أن ذلك حصل مرة واحدة عندما كان يروي حادثة مقتل الخليفة العباسي المسترشد»[٨٨]. بالمقابل، نجد أن ابن القلانسي (ت ٥٥٥/١١٦٠) يقرُّ بفضل المساعدة الإسماعيلية للجماعة السنية. وفي وصفه للدور الذي قام به النزاريون في الدفاع عن دمشق عندما هاجمها الفرنجة، يمتدح [الكاتب] [الإسماعيليين] واصفاً «إياهم بالأبطال، رجال شرف وكرامة»[٨٩].

الأثر الإيجابي الذي تركه الإسماعيليون السوريون من أزمنة المماليك في الذاكرة

الشعبية كما في الأدب العربي أثر رائع حقاً. إنهم في «سيرة الظاهر بيبرس» من بين أولئك الأكثر اندفاعاً - فرسان ذوو شهامة ومحاربون لا يخرقون وجبليون أشداء متمسكون باستقلالهم بقوة وينفرون من قبضة التدخل والسلطة الخارجية[٩٠]. وتنعكس هذه الصورة الرومانسية في التراث الشعبي (الفولكلور) للجماعة الإسماعيلية نفسها[٩١]، ومما لا يُثير الدهشة أن كل شجاعتهم وبأسهم قد نُزع عنها في السياق المملوكي ارتباطاتها الدينية الصريحة. إنهم لا يظهرون كملاحدة منبوذين، بل بالأحرى كبني إسماعيل، الأسرة المنحدرة من شخصية علي الباسلة وورثة شجاعته وقوته الأسطوريتين وأصحاب إحساس بالعدل لا يشك فيه وثقة جريئة بالنفس. وتمتد هالة الشجاعة هذه لتشمل حتى الإناث من أفراد بني إسماعيل، مثل شمسة الجريئة، التي تتصنّع هوية كونت بيزنطي، فتقدم بذلك خدمات جليلة لعميل سري كان السلطان بيبرس قد بعث به إلى الإمبراطور ميشيل (أو ميكائيل). وغالباً ما كانت المهام الخاصة تُناط ببني إسماعيل من مثل إنقاذ الأسرى المسلمين من ينيسا أو حتى تحرير بيبرس نفسه عندما احتجزه قراصنة جنوة. وكان الإحساس بالدهشة الذي عبّر عنه المؤلفون الغربيون وهم يكتبون عن مهمات التضحية بالنفس للفدائيين الإسماعيليين، الذين كانوا على استعداد للمخاطرة بحياتهم دفاعاً عن جماعتهم، قد اجتمع بإحساس من التعجب والاستحسان. وهكذا، كان شعراء البروفنسال يودون تشبيه إخلاصهم الرومانسي لمحبوباتهم بولاء الفدائيين لقائدهم[٩٢]. وقد عبّرت المشاعر الإسلامية الشعبية، بصورة مشابهة، عن نوع من الإعجاب الضنين بإحساس المهمة الشامخ الذي رعته هذه المجموعة الأقلية في وجه أكثرية ساحقة من الخصوم.

وكان هذا الموقف الإيجابي نسبياً هو ما سمح للإسماعيليين السوريين بالاستغناء عن أكثر أشكال التقية صرامة، تلك التي طبقها إخوتهم في الدين في إيران. غير أن المصطلح العام للتيارات الباطنية الإسلامية، ومن ذلك الصوفية، نجده ظاهراً في كتابات الإسماعيليين السوريين من هذه الفترة كما كانت الحال مع إخوتهم من الإسماعيليين الفرس. ولم يكن قبل ارتحال ابن بطوطة في المنطقة بفترة طويلة أن قامت شخصية إسماعيلية بارزة من البصرة وتدعى عامر بن عامر بتصنيف قصيدة تعليمية طويلة باللغة العربية مقفاة بحرف التاء. وتحاكي هذه الرسالة الصوفية «تائية» الشاعر الصوفي الشهير ابن الفارض، الذي كان قد عاش قبل تلك الفترة بقرن من الزمن. ويبدو أن المحقق الأول لهذه القصيدة، وهو عبد القادر مغربي، لم يكن

يدري بالانتماء الإسماعيلي لمؤلفها[٩٣]. وبعدها بأربع سنوات، أي عام ١٩٥٢، قام عارف تامر من سورية بتحقيقٍ آخر للقصيدة. وقد توفرت لدى تامر حوالى خمس عشرة نسخة من مخطوطات العمل، وكلها من منشأ سوري على ما يظهر[٩٤]. لكن يبدو أن تامر لم يكن على علم بتحقيق المغربي لها، وهو التحقيق الذي اعتمد نسخة قديمة جداً وموثوقة. ثم جرى أخيراً القيام بتحقيق نقدي مع ترجمة إلى الفرنسية وتعليقات على يدي إيفس ماركيه عام ١٩٨٥. وتعد هذه القصيدة شهادة رائعة على استمرارية الأنشطة الأدبية بين الإسماعيليين السوريين وعلى التأثير العميق للصوفية في المنطقة[٩٥].

بالعودة إلى الإمام إسلام شاه، يروي فدائي خراساني حديثاً متأخراً جداً عن أسفاره ورحلاته. ففي أواخر حياته انتقل من أذربيجان إلى الأراضي الإيرانية، حيث زار شهربابك في كرمان أولاً، ثم تابع عن طريق يزد وكاشان نحو قزوين حيث أقام هناك. وهنا، صار أتباعه من أصفهان وكاشان وشيراز وكرمان ودامغان ورودبار وجُرجان وخراسان وقينات وهرات وكابول وبدخشان وهندوستان (جنوب آسيا) يزورونه. يقول فدائي، «وكانوا يأخذون معهم ماء الشفاء من عند ذلك الحكيم الذي يشفي كل معتل»[٩٦].

إن كلتا نسختي المخطوطة المطبوعتين، «سليل حكايا الحقيقة» ومعها السجل الذي قدمه هاشم بُغا، يقترحان سنة ١٤٨٠ الموافقة لـ ٨٢٧ هـ/ ١٤٢٤م كتاريخ لوفاة أول إسلام شاه[٩٧]. ولا تقدم المخطوطة أي تاريخ لوفاة إسلام شاه الثاني، لكن النسختين المطبوعتين ومعهما بُغا يقدمان سنة ١٥٢٠ الموافقة لـ ٨٦٨ هـ/ ١٤٦٤م كتاريخ لهذه الوفاة[٩٨]. وتذكر شجرة العائلة من جنوب آسيا من القرن الثامن عشر أن كلا هذين الإمامين دُفِنا في شهربابك[٩٩]. إلا أنه يجب معاملة هذا المصدر بدرجة من الحذر. إذ تبيّن أن تأكيده وجزمه بأن الإمام المستنصر بالله خليفة محمد بن إسلام شاه كان قد دُفن في شهربابك كان خاطئاً، باعتبار أن ضريحه لا يزال قائماً في أنجودان حتى اليوم. أما في حالة إسلام شاه ومحمد بن إسلام شاه، فالدليل المادي يضيف وزناً إلى تأكيدات شجرة العائلة. بينما كانت الباحثة الإيرانية مريم مُعزّي مسافرة إلى شهربابك سنة ١٩٩١ عثرت على شاهدتي قبرين كبيرتين من الرخام كانتا في حالة مزرية، إلا أنهما كانتا مختلفتين عما حولهما من شواهد القبور الأخرى وذلك في مقبرة رمجيرد القرية الصغيرة الواقعة خارج المدينة مباشرة. وبعد تنظيفهما

وجدت أنهما تشبهان إلى حد كبير شواهد قبور الأئمة الإسماعيليين في كهك، وعليهما نقوش تشبه أيضاً بعض تلك التي للأئمة في أنجودان. ويقول تقليد إسماعيلي محلي في شهربابك أن هذا هو مدفن الإمامين إسلام شاه ومحمد بن إسلام شاه، ولا يزال المكان معروفاً حتى يومنا هذا بمكان إمام زاده محمد، أي «محمد من ذرية الإمام». ومن سوء التقادير أن النقوش على شاهدتي القبرين تآكلت وانطمست إلى الحد بحيث لم تكن مُعزّي قادرة على فك رموز أية معلومات تاريخية ما خلا ذلك الشعر على أحد الشاهدين، والذي يوحي بأن الشخص المدفون هنا قد توفى وهو في شبابه[١٠٠].

إن إشارة فدائي خراساني إلى توزيع ماء الشفاء من قبل الإمام إسلام شاه هي إشارة بارزة باعتبار أن ممارسة شرب الماء الذي باركه الإمام تتكرر الشهادة بها في أشعار الجنان، وهي مستمرة كجزء من التقليد الإسماعيلي حتى هذا اليوم[١٠١]. إن استعمال مثل هذا الماء المقدس هو ممارسة واسعة الانتشار في العديد من التقاليد الدينية. فالكثير من الشيعة الاثني عشرية يذّوبون، على سبيل المثال، تراب كربلاء حيث دُفن الحسين أو تراب النجف حيث ضريح الإمام علي، ويشربون ماء الشفاء الناتج من ذلك كعلاج للأمراض الروحية والجسمية. والتشديد الإسماعيلي على الجانب الروحي لهذا الشفاء واضح من جهة الأسماء المستخدمة في تسمية الماء، ومنها «النور» وطعام الآلهة أو «عنبرية». إن استعمالهم للماء المقدس مميز بناحية أخرى حيث يجري تناوله باسم إمام الوقت الموجود على الأرض بصورته الجسمانية[١٠٢]. وفي الصلاة القديمة المرتبطة بهذا الطقس، وهي التي حُفظت في مخطوطات عديدة، نجد أن الماء يتطهر بالتلاوة التالية أثناء صبه في الإناء:

«نقي هو الماء، نقية هي الريح
نقية هي الأرض، نقية هي السماء
نقي هو القمر، نقية هي الشمس
نقي هو إناء المولى، نقي هو اسم المولى
وباسم المولى يصبح تجمّع المولى نقياً»[١٠٣].

ويجري، في ما بقي من هذه الصلاة الطويلة تكرار ذكر الوجود الأزلي لسلطة روحية ظاهرة. كما يجري تَتَبُّع نسبة هذه السلطة عبر العصور الكونية حتى يتأكد في

النهاية من أنها قد عُهِدَت إلى إمام الوقت الحي. وتنتهي فصول الصلاة بإعلان أن الإمام حيّ وحاضر بصورة أزلية. عند هذه النقطة، سيقوم قارئ الصلاة بالنطق بكلمة «فرمان»، التي سيرد الحاضرون عليها بكلمة «شاه - بير»- وهي تشديد على ولائهم وطاعتهم للأمر (فرمان) العائد للإمام الذي يتولى الأمر، ولممثله (البير) أو الشيخ. والممارسة الحالية شبيهة بذلك إلا أنه جرى استبدال تعبير «شاه - شيخ» بـ «يا علي يا محمد». بهذه الطريقة، يعلن أفراد الجماعة عن ولائهم، ليس للأمر فقط، حسب كلمات نصير الدين الطوسي، وإنما للآمر (فرمان - ده) في عصرهم، أي لصاحب الأمر.

حواشي الفصل الخامس

١. كما ورد عند هالم في: **الفاطميون وتقاليدهم في التعليم** (لندن، ١٩٩٧)، ص٩٢. ووكر، **التاريخ الفاطمي ومصادره** (لندن، ٢٠٠٢)، ص٤٣-٤٤؛ ٨٩.

٢. النعمان، **كتاب المجالس والمسايرات**، تح. الفقي وشبوح واليعطاوي (تونس، ١٩٧٨)، ص٥٣٣؛ وانظر أيضاً هالم، المصدر السابق، ص٩١.

٣. المسبّحي كما اقتبسه المقريزي في **الخطط** (بولاق، ١٨٥٤)، م١، ص٤٥٨وما بعدها. هالم، **الفاطميون وتقاليدهم**، ص٧٣-٧٤.

٤. المقريزي، **اتعاظ الحنفا**. تح. الشيال وأحمد (القاهرة، ١٩٦٧-١٩٧٣)، م٢، ص٢٩٥. هالم، **الفاطميون وتقاليدهم**، ص٧٧-٧٨.

٥. جويني، **تاريخ فاتح العالم**، تح. قزويني، م٣، ص٢٦٩-٢٧٠.

٦. انظر مقالة Bernard على موقع شبكة الإنترنت، بعنوان «الخوف من اغتيال الكتاب (هكذا)» والموقع هو « www.nyobserver.com/pages/story.asp?ID = 8291».

٧. انظر : Orwell, *Ninteen Eighty Four* (New York,1992) p.37.

٨. الطوسي، **سير وسلوك**، تح. بدخشاني، ص ١٩-٢٠.

٩. المصدر السابق، ص١٩.

١٠. شمس الدين تبريزي، **مقالات شمس**، تح. موحّد، ص ١٨، وهذه الفقرة مترجمة عند لويس، **الرومي**، ص١٣٦.

١١. الطوسي، **روضة التسليم**، تح. بدخشاني، ص٨٦.

١٢. عن مفهوم الإمام ولي الأمر انظر النعمان، **اختلاف أصول المذاهب**، تح. غالب (بيروت، ١٩٧٣)، ص٤٠.

١٣. انظر على سبيل المثال، الحسيني، **خطابات عالية**، ص٤٥و كوتشاك، **سيلك جوهر رز**، تح. قدرة الله (دوشنبي، لا.ت). ص٤٩ ،٩٧؛ محمد تقي، **الآثار المحمدية**، ص٥٨، حيث يشير إلى هذا الإمام أيضاً على أنه أحمد، لكن يجعله ابناً لشمس الدين محمد ويحذف قاسم شاه من هذا السرد. ويعود هذا الاضطراب إلى حقيقة وجود ابن لشمس الدين محمد باسم سلام شاه المذكور في «إرشاد الطالبين»، مخطوط فارسي في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية برقم ١٥٠٩٥ (لندن). انظر أيضاً ملوك شاه وعيسنشاه، **غولزار شمس**، ص٢٨٩، الذي يعطي الاسم استناداً إلى «ملفوظ كمالية».

١٤. Rajgiri, Madhumalati, tr. Behle and Weightman, *Madhumalati: an Indian Sufi Romance* (oxford, 2000), xii, 245.

انظر أيضاً، فدائي خراساني، **هداية المؤمنين**، تح. سيمينوف، ص١١٩، حيث يخلط ما بين محمد بن إسلام شاه وشاه طاهر دكاني.

١٥. شونارا، **نور مبين**، تح. صوفي، ط٤ (١٩٦١)، ص٣٢٠.

١٦. «رسالة صراط مستقيم» في طلاب الوحدة...، تح. إيراني (أطروحة دكتوراه)، ص٢٢٢.

١٧ . المصدر السابق، ص٢٢٢.
١٨ . إسلام شاه، **هفت نقطة** في كتاب **مستطاب هفت باب داعي بوإسحق**، تح. بيك، ص١١٥-١٢٤.
١٩ . إسلام شاه، **هفت نقطة**، مخطوط فارسي في مكتبة معهد الدراسات، رقم٤٣.
٢٠ . إشارة إلى الآية القرآنية «فأذاقهم الله الخزي في الحياة الدنيا ولعذابُ الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون.» (٢٦:٣٩).
٢١ . إشارة إلى أهل الصُفَّة الذين يعتقد أنهم كانوا من صحابة النبي ومثَّلوا مُثُلَ التقوى والفقر. ويعتقد بعض المفكرين أن الآيات القرآنية (٢ :٢٧٣-٢٧٤) وغيرها تلمّح إلى أهل الصُفَّة.
٢٢ . إسلام شاه، **هفت نقطة**، تح. حجي قدرة الله بيك، ص١٢٠-١٢١.
٢٣ . تُرجمت كلمة «مقتصد» بعبارة (To Strive)، وليس بالأحرى أهل الطريق الوسط أو "people of the middle coarse", انسجاماً مع ترجمة بدخشاني لعبارة «جهد كنند كان» الفارسية. انظر بدخشاني، **سي وشيش صحيفة**، تح. أوجاقي، ص٦٣.
٢٤ . المصدر السابق.
٢٥ . قوهستاني، **هفت باب**، تح. إيفانوف، ص٢١.
٢٦ . المصدر السابق، ص٢١-٢٢؛ خير خواه هراتي، **كلام بير**، ص٧٨.
٢٧ . صدر الدين، «سامي راجو آ؟ جنجي ذول فَجا؟» في: **١٠٠ جنان ني شوياضي**، ط٥، م٢، البيت رقم ٢.
٢٨ . الدمشقي، **نخبة الدهر في عجائب البر والبحر** (كوبنهاجن، ١٨٧٤)، ص٢٣٣. ومقالة لويس عن سيرة كمال الدين لراشد الدين سنان، مجلة Arabica 13, العدد ٣(١٩٦٦)، ص٢٤٩.
٢٩ . ذُكرت عند دفتري في ، **خرافات الحشاشين** (لندن، ١٩٩٤)، ص٩٣.
٣٠ . انظر إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي**، ص١٧٣.
٣١ . انظر غالب، **سنان راشد الدين، شيخ الجبل الثالث** (بيروت، ١٩٦٧)، ص٣٣؛ ميرزا، **الإسماعيلية السورية**، ص١٠١؛ تامر، **خمس رسائل إسماعيلية**، ص١٣؛ بوناوالا، **ببليوغرافيا**، ص٢٩٣؛ واقتبس تامر هذا العمل في مقالته عن حقيقة إخوان الصفاء في مجلة **المشرق** ٥١ (١٩٥٧)؛١٣٠وما بعدها، ويحدد ميرزا تاريخ «الفصول والأخبار» بالقرن الثامن/ الرابع عشر.
٣٢ . انظر تامر، **خمس رسائل إسماعيلية**، ص٨٩-٩٧؛ ولا يشير هذا العمل ذو الطبيعة الباطنية إلى رحلة المؤلف لزيارة الإمام. انظر أيضاً إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي**، ص١٧٢.
٣٣ . وهذه هي: الرسالة في الرد على البدخشاني، ورسالة الشفاء من الوباء؛ انظر بوناوالا، **ببليوغرافيا**، ص٢٩٤.
٣٤ . إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي**، ص١٧٢؛ ميرزا، **الإسماعيلية السورية**، ص١٠٢.
٣٥ . إدريس، **عيون الأخبار**، م٧(الترجمة الإنكليزية ووكر وبوميرانتز)،ص٢١١-٢١٢.
٣٦ . مقالة «سمرقند» في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٨؛ مقالة «تيمورلنك» في الموسوعة

الإسلامية، ط٢، م١٠؛ ومقالة «أوليغ بيك» في الموسوعة الإسلامية، ط٢، م١٠.

٣٧. رسالة صراط مستقيم، ص٢٢٩.

٣٨. جويني، فاتح العالم، م٣، ص١٤٨. ومقالة شتيرن عن الدعوة الإسماعيلية في شمال غرب فارس في مجلة BSO(A)S ٢٣ (١٩٦٠)، ص٨٥-٨٧، حيث يعبر عن شكوكه بخصوص هذه المعلومات.

٣٩. انظر لويس، أصول الإسماعيلية، ص٧١.

٤٠. انظر المصدر السابق.

٤١. مقالة كازانوفا عن فرقة الحشاشين في مجلة JA-II، العدد ١٩(١٩٢٢)، ص١٢٦-١٣٥؛ قزويني، ياداشتاي قزويني، تح. أفشار، م٨(طهران، ١٩٥٣-١٩٥٧)، م٨، ص١١٠-١٤٣. وانظر دفتري، الإسماعيليون، ص ٥٩٨، ٦٠١.

٤٢. انظر على سبيل المثال شجرة النسب التي يوردها فيض محمد كما وردت عند إيفانوف في «فرقة الإمام شاهية في كجرات»، مجلة JBBRAS ١٢ (١٩٣٦)، ص٣١؛ نانجي، تقليد الإسماعيليين النزاريين، ص١٣٩-١٤٠، حيث لا تظهر اللائحة معتمدة على النسب بل على التسلسل التاريخي للشيوخ. وقد رأيت بنفسي عدداً من شجرات النسب هذه في المقام.

٤٣. النعمان، رسالة افتتاح الدعوة، تح. القاضي، ص٤٥، ٤٧.

٤٤. النعمان، تأويل الدعائم، تح. الأعظمي، م٢، ص٧٤؛م٣، ص٤٨، ٤٩؛ دفتري، الإسماعيليون، ص٢٢٨.

٤٥. النعمان، افتتاح، ص٤٥؛ الهمداني، بدايات الدعوة الإسماعيلية في شمال الهند (القاهرة، ١٩٥٦)، ص١؛ نانجي، تقليد الإسماعيليين النزاريين.

٤٦. النعمان، المجالس، ص٤٠٥-٤٧٧، ٤١١-٤٨١. نجد رسالة للإمام يدين فيها معتقدات الداعي محفوظة في عيون الأخبار لإدريس عماد الدين، وترجمها شتيرن في مقالته المنشورة في مجلة BSO(A)S ١٧ (١٩٥٥)، ص١١-١٢. ونجد تحليلاً للأحداث في كتاب:
Religion and Mclean society in Arab Sind (leiden,1989), pp132-134.

٤٧. ثمة صيغة «جلم» "jalam" وغيرها موجودة بخصوص هذا الاسم.

٤٨. ثمة رسالة بعث بها الإمام الخليفة المعز إلى الداعي المنتصر محفوظة في عيون الأخبار وترجمها شتيرن في مقالته عن الدعوة الإسماعيلية في كتابه دراسات في الإسماعيلية المبكرة (ليدن، ١٩٨٣)، ص١٨١-١٨٢.

٤٩. المقدسي، أحسن التقاسيم، تح. غويه، ط٢(ليدن، ١٩٠٦)، ص٤٨٥؛ انظر أيضاً ص١٨٣.

٥٠. عن الدولة الإسماعيلية في ملتان، انظر الجور باذقاني، ترجمة تاريخ اليمن، تح. شعار (طهران، ١٩٦٦). ص٢٧٨-٢٨٠؛ حدود العالم، تح وتر. مينورسكي، ط٢٠(لندن، ١٩٧٠)، ص١٧٨-١٨٠؛ ميرخواند، روضة الصفاء، م٤، ص٩٦-٩٧.

٥١. الهمداني، بدايات، ص٧.

٥٢. الجور باذقاني، ترجمة، ص٣٦٩-٣٧٣؛ غارديزي، زين الأخبار، تح. حبيبي، ص١٨١؛

ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة (القاهرة، ١٩٢٩-١٩٧٢)، م٤، ص٢٣٢؛ دفتري، الإسماعيليون، ص١٩٤.

٥٣ . شتيرن، الدعوة الإسماعيلية، ص٣٠٣.

٥٤ . لمزيد من التفاصيل انظر دفتري، الإسماعيليون، ص٢١٠، ٦٣٦؛ ومقالة Spuler "Hasanak", في الموسوعة الإسلامية، ط٢، م٣.

٥٥ . أبو عز الدين، الدروز، دراسة جديدة لتاريخهم ومعتقدهم ومجتمعهم (ليدن، ١٩٨٤)، ص٧٣، ١٠٨، ٢٣٦؛ دفتري، الإسماعيليون، ص١٩٨؛ ودي ساسي: Expose' de la religion des Druzes, 2 vol.(Paris,1838), vol.2, 335-348.

٥٦ . الهمداني، بدايات، ص٨.

٥٧ . انظر مقالة الهمداني عن بعض المؤلفين الإسماعيليين المجهولين وأعمالهم في مجلة JRAS (١٩٣٣)، من ٣٢١، ٣٢٤. ثمة إشارة إلى تلقي المستنصر طلبات من عُمان والهند لإرسال وكلاء لملء شواغر نتيجة وفاة الدعاة موجودة في رسالة مؤرخة سنة ٤٧٦/١٠٨٣. ونجد تصديقاً لتعيينات دعاة في رسالة أخرى تعود لسنة ٤٨١-١٠٨٨.

٥٨ . جوزجاني، طبقات ناصري، تح. حبيبي، ط٢(كابول، ١٩٦٣-١٩٦٤)، الترجمة، ص٣٦٣ .

٥٩ . المصدر السابق، تر. ، ص٣٦٥.

٦٠ . المصدر السابق، تر. ، ص٢٩٣.

٦١ . خير خواه هراتي، رسالة في تصنيفات خير خواه هراتي، تح. إيفانوف، ص٢٨.

٦٢ . إمام شاه، جنا بتوري (مومباي، لا. ت)، البيت٨٣؛ نصير الدين، «هَمْ بلَهاري يتم شاها رجا» في ١٠٠ جنان ني شوباضي، ط٥، م٢؛ نور محمد شاه، سات فاراني موطي، ص١٩٠-١٩٧.

٦٣ . نانجي، التقليد الإسماعيلي النزاري، ص٧٢.

٦٤ . دفتري، الإسماعيليون، ص٤٥٩.

٦٥ . انظر نانجي، التقليد الإسماعيلي، ص٧٢-٧٣؛ وحاشية إيفانوف على مقالة Hooda، «بعض نماذج الأدب الساتبانثي» في مجلة , Collectanea تح. إيفانوف، م١ (ليدن، ١٩٤٨)، ص١٠٦. والحاشية مضطربة ويجب أن تكون قراءتها «عبد السلام شاه ابن [وليس والد] شاه مستنصر بالله الثاني».

٦٦ . الحسيني، خطابات، الخطاب رقم٢٣.

٦٧ . انظر على سبيل المثال، صدر الدين، «آج ساهي ماهادين بوجو. . .» في ١٠٠ جنان ني شوباضي. م١، الأبيات ١ ، ٣؛ وله أيضاً، «آشا: تري تري. . .» في ١٠٢ جنان ني شوباضي، تح. ديفراج، م٤، البيت ٥ ، إضافة إلى العديد من الشواهد الأخرى ضمن هذه المجموعة؛ انظر أيضاً نانجي، التقليد الإسماعيلي النزاري، ص٧٢.

٦٨ . صدر الدين، كيراتا جوجيم. . . ، البيت رقم ١.

٦٩ . نانجي، التقليد الإسماعيلي، ص٧٤.

٧٠. شيميل، **الإسلام في شبه القارة الهندية** (ليدن، ١٩٨٠)، ص٧٣.
٧١. قائيني، «نصائح لشاه روخ» في:
Osterreichische Nationalbibiothek(Vienna, 1970), 299 a, 300 b. Monastic Microfilm project No2224,(Flugel 1858)
الوصف الوارد أدناه مقتبس من الصفحات ٢٩٥آ- ٣٠٤ب من المخطوط.
٧٢. ملخص محتويات العمل بكامله نجده عند فلوجل في Die Arabiskchen, persischen und Turkischen Handschriften der Kaiserlich- Koniglichen Hofbilliothek zu Wien (Wien, 1867), not. 3,PP. 289-291.
ولفون هامر- بيرغشتال عمل مشابه نشره في Vindobonae, 1820؛ **نصائح لشاروخ**، مخطوط فارسي برقم ١٨٥٨ (ذكره فلوجل)، الورقة ٣٠٢ آ؛ Cortese، «عقيدة النجاة والسلطة في الإسماعيلية الفارسية من العصر الوسيط» (أطروحة دكتوراه، جامعة لندن، ١٩٩٣)، ص١٩٥-١٩٧؛ هامر- بيرغشتال، **تاريخ الحشاشين**، تر. وود، ص٢٠٤-٢١٠.
ونجد اليوم مزيداً من الضوء في مقالة Subtelny عن الإحياء السني في ظل شاه روخ في:
Proceedings of the 27th Meeting of Hameda Meorial Hall Symposuim on Central Asia and Iran: August 30,1993 (Kyoto,1994), PP.16-21.
وانظر أيضاً: سبتلني وخالدوف، «المنهاج الإسلامي للتعليم العالي في إيران التيمورية»، في مجلة JAOS ١١٥، العدد ٢(١٩٩٥)، ص٢١٧-٢٢٢.
٧٣. الحسيني، **رسالة مزارات هرات**، تح. سلجوقي، م١، ج١ (كابول، ١٩٦٧)، ص٩٠. ونجد مصادر أخرى عند سبتلني وخالدوف في **المنهاج الإسلامي**. . . ص٢١٩، حاشية ٩٤. وكان أتباع المذهب الشافعي يعدّون مقبولين.
٧٤. قائيني، **نصائح**، ص٢٩٨ ب.
٧٥. هدجسون، **نظام القتلة**، ص ١١١.
٧٦. المصدر السابق، ص٩٥-٩٦. ويستمد هدجسون روايته من الراوندي وابن الأثير والقلانسي.
٧٧. يجب ألا ينظر إلى شهادة جوزجاني باستخفاف. فقد تم إرساله هو نفسه في سفارة سنة ١٢٢٤ إلى الحاكم الإسماعيلي، أبي الفتح شهاب الدين منصور، عبر بلدة قائين. ويبدو أنه أُعجب بحكمة أبي الفتح عموماً وأطنب في مديحه له لكرمه تجاه ضيوفه وأبناء السبيل والفارين من المغول. انظر بوزوورث، «إسماعيلية قوهستان» في كتاب **تاريخ الإسماعيليين وفكرهم في العصر الوسيط**، تح. دفتري، ص٢٢٦.
٧٨. قائيني، **نصائح**؛ ص٣٠٣ آ، وانظر مورغان، **فارس العصر الوسيط** (لندن، ١٩٨٨)، ص٩٥.
٧٩. دفتري، **الإسماعيليون**، ص٤٥٤، ٤٥٦؛ مقالة «شاه روخ» في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٩؛ ومقالة «قاسم الأنوار» في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٤.
٨٠. قائيني، **نصائح**، ص٣٠٣ آ.
٨١. انظر نصوص في **حديقة الشيعة** عن مجموعة عُرفت باسم الشمراخية أُعتبروا ملاحدة

واستخدموا التصوّف لإخفاء معتقداتهم. حديقة الشيعة (طهران، ١٩٦٤)، ص٥٨٠. وانظر أيضاً بابيان، متصوفة، وملوك، ومهديون (كمبريدج٢٠٠٢،) ص٤٢٠، ٢٨٤.

٨٢. قائيني، نصائح، ص٣٠٠ آ.

٨٣. الإخضاع النهائي لقلاع النزاريين السورين مدوّن عند أبي الفداء في المختصر في الأخبار (أو تاريخ) البشر، تر. فرنسية لبعض مقاطعه في: *Recueil des Historiens des Croisades: Historiens Orientaux*,vol.1 (paris, 1872-1906), pp. 153-154؛ وانظر ابن شداد، تاريخ الملك الظاهر، تح. حُطيط (وايزبادن، ١٩٨٣)، ص٣٧، ٦٠، ٣٢٣. لمزيد من المصادر انظر دفتري، الإسماعيليون، ص٤٣٠-٤٣٤.

٨٤. هذه إشارة إلى الآية القرآنية (٤: ٦٥).

٨٥. نجد النص العربي في مقالة لويس، «ستان»، ص٢٦٣.

٨٦. انظر دفتري، الإسماعيليون، ص٤٣٣.

٨٧. ابن بطوطة، رحلة، تر. جب، ٤ مجلدات (كمبردج١٩٧١،)، م١، ص١٠٦-١٠٩.

٨٨. ابن كثير، البداية والنهاية (بيروت، ١٩٧٧)، م١٢،ص٢٠٨؛ مقالة صالح عن استخدام المؤرخين السنّة للمصادر الباطنية والفداوية والحشيشية في كتاباتهم، مجلة SI82 (١٩٩٥)، ص٤٠.

٨٩. ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، تح. Amedroz (ليدن، ١٩٠٨)، ص٢١٣؛ ومقالة صالح «استخدام المؤرخين السنة...»، ص٣٨.

٩٠. نجد دراسة هامة لهذا الصنف من الأدب وتطوره في مقالة غليوم في مجلة SI84 (١٩٩٦).

٩١. ميرزا، الإسماعيلية السورية، ص٦٥-٦٦.

٩٢. انظر مقالة chambers، «التروبادور والحشاشون» في: Modern Language Notes64 (1949). وانظر أيضاً دفتري، خرافات الحشاشين، أماكن كثيرة.

٩٣. استخدام Y.Marquet هذه النسخة على نطاق واسع، لكنه لا يذكر العمل في مصادره. انظر عامر بن عامر البصري، تائية، تح. وتر. ماركيه (باريس، ١٩٨٥).

٩٤. تامر، أربع رسائل إسماعيلية (سلمية، ١٩٥٢).

٩٥. عامر البصري، تائية. فيما ماركيه مقتنع بنزارية الشعر، إلا أن ثمة بعض الأبيات توحي بأنه ليس كذلك، أو إن العقائد النزارية السورية اختلفت في التفاصيل عن تلك الفارسية.

٩٦. فدائي خراساني، هدايت، ص١١٩.

٩٧. نور محمد شاه، سات فراني موطي... في مكتبة عبد الرسول موجي الخاصة (كذا)، ص١١٩؛ ولكن ما ورد في صفحة ١٥٧ يحدد فترة إمامته بثلاثين سنة. بُغا، إسماعيلي دربان، ص٢٢؛ وما ذكره نور محمد شاه في سات فراني موطي ني فيل (مومباي، ١٩٠٥)، ص١٠٧ يتطابق مع تاريخ ارتبط بإسلام شاه في أحد أشعار الجنان. حسن كبير الدين، «سامفات شود سوني بافان» في ١٠٠ جنان ني شابوضي، م٥، البيت ١١. وتوحي تناقضات أخرى بوجود إقحامات متأخرة في هذا التصنيف.

٩٨. بغا، إسماعيلي دربان، ص٢٢؛ نور محمد شاه، سات فيراني موطي في فيل، ص١٠٨.
٩٩. راما تولا، خوجا كوم نو إتحاس، ص٢١٢.
١٠٠. معزي، إسماعيلية إيران، ص١٢٣-١٢٦.
١٠١. تعرف هذه الاحتفالية في جنوب آسيا بغاط - باط. نانجي، مقالة بعنوان « جوانب طقسية ورمزية للإسلام في سياقات إفريقية»، في : الإسلام في سياقات محلية، تح. مارتن، م١٧ (١٩٨٢) حيث تُعدّ رائدة في الموضوع. لمزيد من التفاصيل: Dossa، أطروحة دكتوراه بعنوان الطقوس والحياة اليومية، جامعة كولومبيا البريطانية، ١٩٨٥؛ نزار علي ملخص موجز عن الشعائر والطقوس والإحتفالات الإسماعيلية، (أدمنتون، كندا، لا.ت)؛ كمال الدين وكمال الدين، مناسك مجالس وتسبيحات، (كراتشي، ٢٠٠٤) ص ١٠١-١٠٣.
١٠٢. انظر على سبيل المثال ، جنان لحسن كبير الدين «سراف جيفومنا...» في ١٠٠ جنان ني شويا ضي. الأبيات، ٤٤-٤٦.
١٠٣. ذوا: غاط : باط- ساناجي: سوفاني: تاثا: سبهوهاجي: خاص... (مومباي، ١٩٠٢)، ص١٨. انظر أيضاً على سبيل المثال، آساني، مجموعة هارفارد من الأدب الإسماعيلي (بوسطن، ١٩٩٢)، ص٦٦٥.

الفصل السادس

قبلة العالم

«في ديار عراق العجم
معدن أسرار السالفين،
وتحت أقدام الجبال
كنوز دفينة مستودعة،
تلال ووديان عفاها الزمان
حضنت حكايا الغابرين،
وأشباح منازلهم الدارسة
ترنو إلينا بأعينها
آملةً أن نكشف أسرارها،
وهذه أنجودان العظيمة
قلعة المريدين وكعبتهم
يأتونها من كل فج عميق
يكتحلون بطاهر صعيدها
وبمصابيح إيمانهم
ينيرون أرض مشكاباد».

إبراهيم ديهغان في «كار نامه» (تذكرة)

في كتابه تاريخ رشيد، كتب ميرزا حيدر دوغلَت، ابن عم الإمبراطور المغولي بابور من القرن السادس عشر وسليل قبيلة كانت قد خدمت جنكيز خان، عمّا دفعهُ للقيام بتأريخ السلالة المغولية الحاكمة، فقال:

«معظم الأمم، بل وشعوب الدنيا كلها، تمارس هذا العلم [أي كتابة التاريخ] ورواية قصص وحكايا الأجداد. . . لهذا السبب، أنا، محمد حيدر بن محمد حسين كوراغان المعروف كميرزا حيدر، أجد نفسي مجبراً بالظروف للقيام بهذه المهمة الخطرة تجاه هذا التاريخ على الرغم من افتقاري للموهبة والمقدرة. فمنذ زمن طويل توقف خاقانات المغول عن فتح الأراضي، وارتضوا لأنفسهم حياة العالم المتحضر، ولم يظهر منهم أحدٌ كتب تاريخاً أبداً، وهم لا يتذكرون أجدادهم إلا من خلال الروايات الشفوية وحسب. أما اليوم ونحن في سنة ٩٥١ هـ (١٥٤٤-١٥٤٥م)، فلا أحد يتذكر هذه الروايات فتشجعت لهذه المهمة الهامة، فلولاها لكان تاريخ خاقانات المغول سيختفي بالكلية من صفحات الزمن»[١].

إذا كانت كلمات ميرزا حيدر تعرض لنا هشاشة الذاكرة التاريخية لأمبراطورية قوية، فماذا يمكن أن يقال عن شعب يعيش في ظل الخوف ومتفرق جغرافياً، والكشف عن هويته سيُؤدي إلى الاضطهاد والملاحقة؟ فبغض النظر عن وجود تقليد أسبق من الكتابة التاريخية في مصر الفاطمية، ثم في ألموت، إلا أننا لا نعلم عن وجود تاريخ منظم للإسماعيليين من هذه الفترة. وحتى لو وجد مثل هذا التاريخ مدوناً، لما كانت فرص بقائه كبيرة أبداً. وكنا قد علمنا في الفصل الأخير بالاجتياح والتخريب الذي أصاب المكتبات الإسماعيلية في مصر وفي ألموت، غير أن تلك الأحداث لم تكن، من سوء التقادير، الشواهد الأخيرة على مثل هذا التدمير. والأدب الخاص بالإسماعيليين السوريين، وهو الذي كان من الممكن أن يكون واحداً من أغنى المصادر العربية للأدب الإسماعيلي، كان ضحية الهجمات الضارية على الجماعة من قبل العلويين الأكثر عدداً حتى في الذاكرة القريبة العهد. وعندما ساح فلاديمير إيفانوف في سورية عام ١٩٣٧ لمدة شهرين بحثاً عن الأدب الإسماعيلي، كان يسمع القصة تتكرر في كل مناسبة عن الكتب التي فقدت أثناء عمليات النهب[٢]. وكان جلّ الأدب الإسماعيلي لأفغانستان، هو وأدب العديد من الناطقين بالفارسية، شيعة كانوا أو سنّة، قد تعرض بصورة مشابهة لتدمير منظّم إبان فترة الرعب من عهد طالبان الذي خرب ذلك البلد.

ففي عام ١٩٨٧، أسفرت الجهود التعاونية للعديد من المؤسسات الأكاديمية

ومؤسسات المجتمع المدني، إلى جانب جهود الباحثين الرواد وأفراد الجماعة الإسماعيلية، أسفرت عن إنشاء مؤسسة ناصر خسرو في كابول[٣]. وقد ضمت أرض المؤسسة مرافق لطباعة ونشر الكتب والفيديو ومتحفاً ومكتبة. وقام إسماعيليون كثيرون وأفراد من جماعات إسلامية أخرى بالتبرع بمجموعاتهم الشخصية من الكتب والمخطوطات لمصلحة المكتبة، وذهب وفد إلى إيران للحصول على مواد إضافية. وكانت هذه المرافق مفتوحة أمام كل الطلبة والباحثين مع أقلام ودفاتر تعطى مجاناً لمن لا يستطيعون توفيرها. وجرى حفظ الروائع الفنية لمدرسة هرات بصورة دقيقة، إضافة إلى منمنمات ومخطوطات موضحة بالرسوم وأعمال من الخطوط الرائعة من زمن التيموريين. وكان من الممكن العثور بين الخمسة والخمسين ألفاً من الكتب على أعمال كلاسيكية غربية، ومنها كتابات فلوبرت وكافكا ودوستوييفسكي وباسترناك وهمنغواي. كما كان باستطاعة زوار المكتبة قراءة أعمال كانت وهيغل وسارتر وماكس ويبر وآلان تورين ونوم تشومسكي. وفيما احتوت المكتبة على مواد بالعربية والإنكليزية ولغة الباشتو، إلا أن قوتها العظمى تمثلت بمجموعتها الفارسية الرائعة، وهي التي ضمّت بين أكثر نفائسها، مخطوطة نادرة جداً من القرن الثاني عشر لملحمة فردوسي الرائعة شاه نامه (أو كتاب الملوك). أما المجموعة الإسماعيلية فأظهرت عدداً من المقالات الفريدة، بما في ذلك رسائل من حسن الصباح إلى إخوته في الدين في أصفهان وكتابات لناصر خسرو وأختام للآغاخان الأول.

ترك الانسحاب السوفياتي من أفغانستان أواخر ثمانينيات القرن الماضي البلاد في حالة من الفوضى فاقت ما كانت عليه الحال سابقاً عندما كانت رهناً لسياسات الحرب الباردة. وفرّ الكثير من السكان من العاصمة كابول بعد أن أصبحت قابلة للاختراق والسقوط. وتمّ إعادة توضيع المؤسسة نفسها ونقلها إلى بول خمري، وهي بلدة صناعية فيها حوالى ٢٠٠,٠٠٠ من السكان تزايدوا حتى المليون نسمة نتيجة تدفق اللاجئين الفارين من الزحف المتواصل لطالبان. وسقطت كابول سنة ١٩٩٦، لكن المكتبة كانت آمنة في مقرها الجديد حيث تموضعت في موضع بهيج المنظر ضمن غيضة من الأشجار الخضراء. غير أن هذه الحال ما كانت لتستمر طويلاً، فقد سبق لقوات طالبان أن دخلت مزار الشريف عام ١٩٩٧، وأصبحت على مسافة قريبة من بول خمري. واستعد السكان لمواجهة الأمر بعد أن تمّ تحذيرهم مسبقاً. وجرى نقل مجموعات المكتبة إلى وادي كايان على وجه السرعة لحفظها هناك. وفشلت

محاولات طالبان للاستيلاء على بول خمري عندما جرى طرد قواتهم على أيدي متمردين محليين. تعرضت المكتبة لتلف جزئي أثناء القتال، لكن سرعان ما تم إصلاحها وعادت الكتب إلى الرفوف. إلا أن هجوم طالبان ضد الشمال في السنة التالية نجح في إعادة الاستيلاء على مزار الشريف حيث ارتكبت مجازر فظيعة. وأُعدم الآلاف من الهزاريين، وهم سكان شيعة في معظمهم ويتكلمون لهجة من الفارسية. واحتُلت بول خمري بالكامل بصورة مفاجئة يوم ١١ آب ١٩٩٨ عندما دخل آلاف الجنود المسلحين المدينة حوالى الساعة الرابعة بعد الظهر. فهرب مدير المكتبة لطيف بدرام إلى التلال القريبة حيث التجأ بعد ذلك إلى منزل صديق يقع في الجهة المقابلة تماماً للمكتبة. وعلم في ما بعد أن منزله كان أحد أوائل البيوت التي فتشها طالبان، ولو كان قد قُبض عليه لكان قد أُعدم. وفي ١٢ آب ١٩٩٨، وهو يوم يصفه بأنه أحلك يوم في حياته، شهد من مخبئه منظراً مرعباً وهو يختلس النظر من نافذة مغطاة بالستائر كان مقاتلو طالبان يصلون إلى المكان في مجموعات في عربات رباعية الدفع مسلحة بقاذفات الصواريخ. وبعد تفتيش المطبعة والمتحف ومرافق الفيديو وسط هرج ومرج مرعبين جرى إطلاق الصواريخ على الأبواب المقفلة. وجرت عبر الساعات العديدة التالية مجزرة هائلة بحق الكتب. واندلع الحريق بعد ارتفاع سحب الدخان واللهب عبر النوافذ. وجرى رمي المزيد من الكتب إلى النهر المجاور للمكتبة، وكأن المجزرة القائمة لم تكن تسير بالسرعة الكافية. وما إن حل المساء حتى كان كل شيء قد انتهى. ودمرت الكتب كتاباً كتاباً إما بإطعامها للنيران أو برميها في الماء. حتى نسخة المكتبة من القرآن التي يبلغ عمرها ألف سنة لم تسلم من الإتلاف. وقد وصف بدرام مشاعره بالصدمة والرعب جرّاء مناخ الجنون الذي ساد هناك. لم يكن ذلك العمل عملاً عشوائياً بل محاولة محسوبة للتدمير. وفي هرات، اجتاحت قوات طالبان مركز الفنون ومكتبة شخصية لوزير الثقافة السابق، وهي التي ضمت آلاف المجلدات القديمة. وكذلك دمروا مكتبة الجامعة في كابول. وجرى اصطياد جميع مالكي المكتبات الخاصة وبائعي الكتب. وأعيدت تسمية كل الشوارع التي حملت أسماءً ارتبطت باللغة الفارسية. حتى شواهد القبور التي حملت نقوشاً فارسية لم تسلم من انتهاك حرماتها. «إنه الكتاب»، قالها بدرام وهو سارح الذهن، «الذي حفظ التاريخ والسياسة والفلسفة والقواعد والمنطق والتأويل والرياضيات والفنون البصرية. فخرنا هو الكتاب. إن بقاءنا هو بفضل الكتب. إنها ذاكرة أفغانستان. كانت طالبان تعلم

جيداً أنه لإبادة كل أشكال المقاومة للشعب، لا بد من محو ذاكرته».

مع أن طالبان لم تنتصر في نهاية الأمر، إلا أنها نجحت في تدمير أجزاء هامة من الموروث الثقافي والأدبي للعديد من الأقليات الأفغانية. وكل ما يأمله المرء هو أن يكون أولئك الذين كانوا ضحايا مثل هذه الفظائع قد تدبّروا أمر حماية بعض بقايا ماضيهم. ومحتويات هذا الفصل تعتمد كثيراً على مثل تلك البقايا. فهو يتناول فترات الأئمة المستنصر بالله وعبد السلام وغريب ميرزا، وكلهم عاشوا في أنجودان، كما يعالج حياة بعض كبار رجال الدعوة الإسماعيلية المعاصرين لهم. ويستكشف هذا الفصل أيضاً مفهوم الإمام باعتباره القبلة الروحية لهم.

عدد قليل من الإسماعيليين الأفغان الطاعنين في السن لا يزالون يحتفظون في أدعية صلواتهم حتى يومنا هذا بدعاء رائع يتمثل في عبارة «يا شاه كاشان»[٤]. يستطيع المرء الاجتهاد بأن هذه الممارسة لا بد أنها تعود إلى الفترة التي عاش فيها الإمام الإسماعيلي في تلك المنطقة نفسها. فقبل حوالى مئة سنة من تحويل الثورة الصفوية لإيران إلى دولة شيعية، بين ليلة وضحاها عملياً سنة ١٥٠١/٩٠٧، كانت خطوات قد اتُخذت لنقل مقر قيادة الإمامة الإسماعيلية إلى أنجودان، القرية القريبة من قم وكاشان، وكلها حصون ومراكز علم شيعية قديمة العهد. فقد كتب شاعر إسماعيلي يحمل الاسم المستعار «حسين» يقول عشية الثورة الصفوية، «نتخذ من أنجودان كعبة للحقيقة»[٥]. في هذه الفترة، أصبحت أنجودان قلباً للعالم الإسماعيلي.

انتقال مقر الإمامة إلى أنجودان

باستثناء عهدي تيمورلنك وولده شاه روخ، بقيت فارس مجزّأة عموماً عقب وفاة الحاكم الإيلخاني أبي سعيد (ت ٧٣٥/ ١٣٣٥). لقد قضى موت هذا الحاكم على فكرة الحكم المثالي لملك واحد يحكم ناحية ما حتى ولو كان ذلك الحكم رمزياً. وليس من قبيل المصادفة أن عدداً من الحركات الدينية المهدوية في معظم الأحيان قد نشأت في مثل هذا الفراغ. ولابد أن غياب السلطة المركزية القوية قد وفَّرَ ظروفاً مناسبة للكثير من الطوائف الدينية التي شاب العديد منها مسحة من المشاعر الشيعية كي تطفو إلى السطح في هذه الفترة بالذات. وتضمن ذلك حركة سربدار والحروفية والنقطوية والمشعشة إلى جانب الكثير من الأخويات الصوفية. وأكثر هذه الحركات المهدوية نجاحاً من ناحية سياسية هي منظمة قزل باش الصفوية التي أوصلت الشاه

إسماعيل الأول إلى السلطة سنة ٩٠٧/ ١٥٠١. ودفع الانقلاب الدرامي وإعلان الشيعية ديناً رسمياً للدولة بالعديد من الطرق الصوفية إلى إعلان نفسها شيعية بصورة علنية أو، كما في حالة البعض، إلى الإسراع بتبني وضعية شيعية. وجدير بالذكر بنحوٍ خاص أن مؤسس إحدى أبرز هذه الطرق الصوفية، نور الدين نعمة الله (ت ٨٣٤/ ١٤٣١)، كان يتقصّى نسبه ليعود به إلى الإمام الإسماعيلي السابع، محمد بن إسماعيل في الوقت الذي كان يبدو فيه سنياً من حيث المظهر. وهو يمتدح هذا النسب ويتفاخر به في رسالة غير منشورة وكذلك في إحدى مصنفاته الشعرية[٦]. وسارعت طريقة نعمة الله إلى إعلان نفسها شيعية بعد تأسيس السلطة الصفوية بفترة قصيرة[٧]. حتى الإسماعيليون الإيرانيون، وهم الذين مارسوا التقية عموماً في مظهر سنّي، تحولوا الآن، كما سنرى لاحقاً، إلى تبني غطاء الشيعية الاثني عشرية.

لا نستطيع التحقق من سبب انتقال مقر القيادة الإسماعيلي إلى أنجودان بأية درجة من اليقين إلا أنه ربما كان نتيجة عدة عوامل. إن محاولات تدعيم مركزهم في ألموت قد باءت، كما ذكر في ما مضى، بالفشل المتكرر. كما أثار فشلهم في إخفاء هويتهم في منطقة جنوب قزوين رد فعل عدائي من جانب جيرانهم الأكثر قوة. في غضون ذلك، كان لأنجودان، وهي المتوضعة على مسافة ليست بعيدة من أراك (وهي سلطان أباد سابقاً)، ميزة كونها بعيدة عن مركزين هامين للسلطة السنية: مقر آق قيونلو في تبريز ومركز التيموريين المتآخرين في هرات. يضاف إلى ذلك وجودها في محيط مراكز تقليدية للشيعة في فارس. وكانت حركات متأثرة بالشيعية من هذه الفترة قد ابتدأت أنشطتها في أماكن نائية نسبياً. ويمكننا ذكر حركة الشيخيين في سبزاوار مثالاً على ذلك، وهي حركة ارتبطت بدولة سربدار في خراسان (حوالى ١٣٣٦ - ١٣٨١)، وحركة محمد بن فلاح مشعشع (ت ٨٨٦/ ١٤٦١) في جنوب العراق وحركة فضل الله (ت ٧٩٦/ ١٣٩٤) الحروفية في أستراباد (جورجان)[٨].

أول مرة نسمع فيها عن وجود إسماعيلي في أنجودان، كانت أواخر القرن الرابع عشر عندما شن تيمورلنك نفسه غارات ضد النزاريين في المنطقة في رجب ٧٩٥/ آيار ١٣٩٣[٩]. وأصبحت القوة التي استخدمها ذلك الفاتح شيئاً أسطورياً. وبحلول ١٥٨٧ أصبحوا موضوعاً لإحدى أعظم مسرحيات المسرح الإلزابيثي، «تامبورلين العظيم» لريتشارد مارلو مؤلف مسرحية «دكتور فاوست» ذات الشهرة المساوية، والمعاصر لوليم شكسبير. ونقرأ في فاتحة المسرحية قوله:

«من العروق المتراقصة للفطنة الطبيعية المقفاة،
وهذه الخواطر الغريبة المترافقة بتواصل التهريج،
سنقودكم إلى خيمة الحرب الفخمة،
حيث ستسمعون تامبورلين السيثي يتوعد
العالم بشروط بالغة الدهشة، ويعذّب
الممالك بسيفه القاهر. لا تنظر إلا
إلى صورته في هذا الزجاج المأساوي،
ثم صفق لطالعه وحظوظه كما تشاء»[١٠].

بهذا الأسلوب الإلزابيثي النموذجي، يصف الكاتب تيمورلنك بأنه «من رعاة سيثيا نشأة، وفتوحاته رائعة، فأصبح من أقوى وأعتى الملوك»[١١]. وعندما بدأ غزواته ضد الإسماعيليين كان منخرطاً في حملاته الفارسية، وكان مرتحلاً من أصفهان إلى همدان وبغداد. وفيما كان مشهوراً بميوله العلوية (بل الشيعية كما اقترح كثيرون)، إلا أنه لا يظهر أي ود بينه وبين الجماعة [الإسماعيلية]. وكتب ديفيد مورغان يقول:

«من الصعب التحقق من المعتقد الديني لتيمور: فقد تظاهر بتعظيمه لعلي ولأئمة الشيعة، وهاجم السنة في بعض المناسبات على أساس كان يبدو دينياً. إلا أنه هاجم الشيعة في مناسبات أخرى على أسس سنّية. ويبقى بالجملة شخصية معقدة منفرة ومحيرة في تاريخ فارس وآسيا الوسطى»[١٢].

يجري تصوير تيمورلنك باعتباره الثامن في سلسلة المصلحين الدينيين الذين ظهروا في كل قرن من الزمن من أجل ترقية الإسلام وإعادته إلى صفائه الأصلي. وهو يمتدح، من هذه الناحية، البطل الخامس في هذه السلسلة السلطان سنجار بن ملك شاه لأنه شن حرباً على إسماعيلية ألموت[١٣]. قد ينقاد المرء إلى استغراب ما إذا كان تيمورلنك قد رأى هجمته الخاصة ضد إسماعيلية أنجودان، وهي التي قام بها بعد سنة واحدة فقط من هجومه على إخوتهم في الدين في مزندران، بالمنظار نفسه أم إن الأمر كان يتعلق بأنشطة الجماعة في تلك القرية الصغيرة، والتي هي ما لفتت

انتباهه. الروايات التي حفظها لنا المؤرخون الفرس تُظهر أن أنجودان قد تحصَّنت ضد الهجوم. ويخبرنا ميرخوند أن الإسماعيليين امتلكوا حصناً في القرية[١٤]. وكانوا قد بنوا، إضافة إلى ذلك، أنفاقاً خاصة تحت الأرض وكهوفاً للاحتماء داخلها أثناء هجوم تيمورلنك، غير أن وسيلة الدفاع هذه برهنت أنها عقيمة عندما حفر المهاجمون قناةً من الأعلى مكَّنتهم من صب الماء عبرها إلى الدهاليز الأرضية، الأمر الذي أدّى إلى موت الإسماعيليين المختبئين غرقاً. وبعد تدمير ساكني القرية التعساء، ذهب تيمورلنك للطرد في المنطقة التي يبدو أنها اشتهرت كثيراً بالصيد وخيّم هناك لصيد حمر الوحش والغزلان.

يزوّدنا ميرخواند في كتابه حبيب السير، بتفاصيل هامة لا نجدها في أي من المصادر التاريخية الأخرى بخصوص هذا الحدث. فقد كتب يقول إن الجماعة الإسماعيلية كانت في تزايد في ذلك الوقت، وإنها قد نظّمت نفسها في عراق العجم، موسّعة سلطتها في المنطقة. البعض من السكان المحليين لم تعجبه هذه التطورات وحرضوا على الهجوم عن طريق رفع التقارير بالمسألة إلى تيمورلنك. وهكذا، قد يبدو حتى منذ هذه المرحلة المبكرة أن بدايات مركز جديد كانت في طور التأسيس ربما لاعتبارات تتعلق بالحالة المضطربة جداً في ألموت. وبينما تبقى المناسبة المحددة للهجوم غامضة، إلا أنها تبدو وكأنها نتيجة لانتشار النفوذ والسيطرة السياسية الإسماعيلية في المنطقة. واضح إذاً أن تخفيف إجراءات التقية، أو ربما تعليقها، هو ما اجتذب انتباه وغضب الفاتح الشهير. إنها لمفارقة، إلا أنها صحيحة، أنه كلما سمعنا عن الجماعة الإسماعيلية في مصادر غير إسماعيلية، فإن ذلك يبدو وكأنه نتيجة فشل سياسي، وأنه إشارة شبه دائمة إلى أن التقية كانت مستمرة. وهكذا نجد تأكيداً على الحكمة والتعقل والحذر في الأعمال الأدبية من تلك الفترة، كتلك التي نجدها في أبيات الحسين الشعرية التي ينصح فيها المؤمنين «بعرض أسرار الدين على المحبين»، لكنه يطالبهم «بحجب طريق الدعوة عن أعداء الدين». كان الأئمة يدركون جيداً المخاطر الكامنة في انقضاء التقية والستر. ولذلك، نجد توجيهات محددة من الإمام في كتاب بنديات جوانمردي (أو وصايا للرجل الحقيقي) بألا يتم الكشف عن هويته للغرباء.

يلاحظ ميرخواند في روايته أن الناس في أنجودان كانوا لا يزالون إسماعيليين في الفترة التي كان يكتب فيها، أي في وقت متأخر من القرن الخامس عشر. وأول دليل

متوفر لدينا عن إمام إسماعيلي سكن القرية فعلياً له صلة بالمستنصر بالله (ت ٨٨٥/ ١٤٨٠)، وهو الذي تم العثور على ضريحه في أنجودان، وربما يكون أول الأئمة الإسماعيليين المدفونين هناك.

غالباً ما يُعزى فضل «اكتشاف» ضريح المستنصر بالله وغيره من الآثار الإسماعيلية القديمة في أنجودان إلى الباحث الروسي المرحوم فلاديمير إيفانوف[١٥]. وفيما أدّى هذا الباحث البارع دوراً لا غنى عنه بكل تأكيد في لفت انتباه البحث العلمي إلى هذه الأوابد التاريخية الهامة، إلا أنه لا يمكن تسميته مكتشفها.

فأول اتصال هام لإيفانوف بالأدب الإسماعيلي حدث عندما كان مسؤولاً بالمتحف الآسيوي لأكاديمية العلوم الروسية في سانت بطرسبورغ. فقد تفحّص المجموعة المهداة إلى المتحف عام ١٩١٦ من قبل المختص الروسي الشهير باللهجات الطاجيكية، زاروبين، وهي المجموعة التي ضمت، على الرغم من صغر حجمها، أكبر مجموعة من الأدب الإسماعيلي الحقيقي في مكتبة غربية في ذلك الوقت. وهذا ما حرّك في نفس إيفانوف اهتماماً خاصاً، الأمر الذي جعله، من خلال جهوده الدؤوبة خلال العقود التي تلت، أباً لا يُنازع للدراسات الإسماعيلية الحديثة. وكان في سنة ١٩٣٧، وهي السنة نفسها التي زار فيها ألموت للمرة الثانية، أن عثر إيفانوف على قبور العديد من أئمة الإسماعيليين النزاريين في قرى أنجودان وكهك، ونشر عنها دراسة قيّمة[١٦]. وإذ لا نريد أن نبخس هذا الإنجاز الهام حقه، لكن تجدر الإشارة إلى أن عائلة الأئمة الإسماعيليين اللاحقين كانت تدرك جيداً وجود آثار أنجودان قبل اكتشاف إيفانوف بفترة طويلة. ويستذكر الباحث الإيراني إبراهيم ديهغان أن

«الآغاخان الأول (ت ١٢٩٨/ ١٨٨١) وولده علي شاه، الذي كان معروفاً كآغاخان الثاني (ت ١٣٠٢/ ١٨٨٥)، لم يهملا مهدهما الأصلي أنجودان. فقد اعتادا إرسال المساعدات إلى الناس المحتاجين والأسياد المفتقرين في المنطقة، وحافظا على آثار أجدادهما بالمحافظة على ذاكرة أجدادهما وترميم أبنية أنجودان»[١٧].

إمامة المستنصر بالله (ت ٨٨٥/ ١٤٨٠)

بينما يتوفر دليل واضح على وجود نشاط إسماعيلي منظّم منذ أواخر القرن الرابع عشر على الأقل، إلا أن أول تأكيد موثوق عن إقامة إمام في تلك المنطقة يتمثّل في

ضريح المستنصر بالله السالف الذكر، وهو الذي توفي قبل ٨٨٥/ ١٤٨٠ بوقت قصير، حيث جرى تدوين هذا التاريخ على البناء[١٨]. وهذا التاريخ قريب من التاريخ الوارد في النسخة المطبوعة من كتاب **سليل حكايا الحقيقة**، وكذلك عند هاشم بُغا، وهو ٨٨٠/ ١٤٧٦[١٩]. الأخبار المحمدية وبستان شمس وشجرة العائلة من القرن الثامن عشر من جنوب آسيا كلها تشير إلى أن اسمه الكامل كان مستنصر بالله علي شاه[٢٠].

ونُسب إلى هذا الإمام كتاب بعنوان **بنديات جوانمردي** (أو وصايا للرجل الحقيقي)[٢١]. وكون هذا الكتاب يعود إلى الإمام مستنصر هو أمر مؤكد، لكن كلا هذا الإمام وحفيده حملا اللقب نفسه. وفيما توجد إمكانية لأن يكون هذا النص هو من تأليف هذا الإمام فعلاً، وهذا ما جرى افتراضه من قبل جميع الباحثين حتى اليوم، إلا أن ثمة دليل مرجح يوحي بأنه ينتمي إلى الثاني من المستنصريْن. ولذلك، ستجري مناقشة **الوصايا** بما يتعلق بذلك الإمام الذي عُرف أيضاً بلقب غريب ميرزا.

يحتوي ضريح المستنصر بالله المعروف محلياً باسم شاه قلندار صندوقاً محفوراً بصورة أنيقة جداً. وقد نقشت على ثلاث جهات منه الآية القرآنية المشهورة، حتى باللغة الإنكليزية، بآية الكرسي (٢ : ٢٥٥) بالخط النسخي بينما نُقشت الآيات التالية على الجهة الرابعة،

«آمن الرسول بما أُنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله، وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير». (٢: ٢٨٥)

وحملت حواف الصندوق تصميمات نباتية حُفِرَت بعناية بإسلوب إسليمي أو إسلامي[٢٢]. ما هو أكثر أهمية هو أن المعلومات التالية دوِّنت في النقوش المحفورة على السطح العلوي للصندوق، «هذا هو الضريح المطهر والأقدس والمنير لعالي المقام مستنصر بالله، [شُيِّدَ] بأمر وتوجيه عالي المقام شاه عبد السلام»[٢٣]. وثمة نقش إضافي قرب قاعدة أحد الأطراف الأقصر ارتفاعاً يعطينا اسم النقّاش على أنه عبد الجليل [ناي] سابوري، وتاريخ النقش ٨٨٥/ ١٤٨٠. لذلك، لابُدَّ أن الإمام قد توفي قبل هذا التاريخ بوقت قصير، وأن الذي أمر بتشييد الضريح ولده وخليفته عبد السلام.

داعي أنجودان

من معاصري الإمام مستنصر بالله شاعر حمل الاسم المستعار «داعي»[٢٤]. ومن المرجح أن هذا اللقب الرفيع، وهو رتبة في الهرمية الإسماعيلية، كان قد أنعم به الإمام عليه؛ ولولا ذلك لكان تطاولاً من جانبه لتبني اللقب اسماً مستعاراً له. وقبل ذلك بقرون، كان ناصر خسرو قد تبنّى بصورة مشابهة لقب «حجة» اسماً مستعاراً له. ويمكن لنا أن نكون واثقين إلى حد ما بأن هذا الـ«داعي» هو نفسه الشاعر مولانا داعي أنجودان الذي ذكره اسكندر بيك مونشي التركماني في تذكرته للشعراء من زمن شاه طهماسب الأول (حوالى ٩٣٠-٩٨٤/ ١٥٢٤-١٥٧٦)، كما هو مدوّن في «تاريخ العالم العباسي»[٢٥]. وحقيقة أن هذا الشاعر كان من أنجودان لها دلالتها الخاصة. فبينما الرواية غامضة عن الفترة الزمنية الدقيقة لمولانا داعي، إلا أن تسلسلها التاريخي ممكن إذ ربما عاش حوالى نهاية إمامة مستنصر بالله وتوفي خلال العقود الأولى من فترة حكم الشاه عباس الصفوي[٢٦]. وكان اسكندر بيك مونشي قد عدّه هو وأخيه مولانا ملك طيفور أنجوداني من الشعراء أيضاً. فكتب يقول:

«كان مولانا ملك طيفور أنجوداني، هو وشقيقه مولانا داعي، من بين المتعلمين، وكانا من بين الناس ذوي الفضيلة والكمال. وفي زمن الشاه المرحوم، اعتاد ملك طيفور ارتياد المدرسة ومنابر قزوين. كان رحالة عالمياً مكتمل الصفات، ومستكشفاً ومحباً (لله)؛ رجل فضيلة وتقوى بين الشباب من أصحاب الوجه الحسن ويمتلك ثروة وسعادة. غلبت على طبيعته مزاجية خاصة. وقد غادر قزوين زمن جلالة المعظم إلى كاشان. وكانت له طبيعة استقلالية بحيث إنّه كان يقنع، على الرغم من فقره وعوزه، برغيف من خبز الشعير. لم يُظهر نفسه في رداء الجشع أبداً . . . وكان يود الذهاب في ذلك الوقت مع شقيقه مولانا داعي إلى كاشان لمقابلة الشعراء وغيرهم هناك. كان مولانا داعي رجلاً متقللاً في طعامه أيضاً كالدراويش. وقد كتب الكثير من الأشعار الرائعة بما في ذلك قصائد قوية وغزليات جميلة»[٢٧].

ويظهر أن داعي وشقيقه اجتذبا بعض الانتباه بسبب براعتهما الفنية في الشعر. وكلاهما ذُكِرا في كتاب المختارات الشعرية الذائع الصيت معبد النار للطف علي بيك

صاحب الاسم المستعار «آذر»[٢٨]. وثمة ملاحظة في كتاب **مجمع الفصحاء**، وهو مصدر متأخر كتبه رضا قولي خان هدايت، تذكر أيضاً شخصاً يقرب اسمه من داعي أنجوداني مقدمة اسمه الكامل على أنه مير محمد مؤمن[٢٩]، غير أنها تجعله معاصراً للشاعرين هاتف (ت ١١٩٨/ ١٧٨٣) وآذر (ت ١١٩٥/ ١٧٨١) من القرن الثامن عشر، وهذا شيء مستحيل. ومن المرجح أن هدايت كان خاطئاً، أو ربما كان يشير إلى شخص آخر مختلف تماماً.

ابن حسام خسفي

كان ابن حسام، وأشعاره متفرقة في مخطوطات الجماعة الإسماعيلية الإيرانية، شاعراً إسماعيلياً آخر اشتهر في هذه الفترة من الزمن. وهذا بالتأكيد هو الشاعر محمد بن حسام بن شمس الدين محمد خسفي على وجه التقريب. وفيما كان يُعدّ من الطبقة المثقفة، إلا أنه فضَّلَ العيش بعيداً عن الآخرين وكسب عيشه بالزارعة[٣٠]. وكان قد ولد إما سنة ٧٨٢ أو ٧٨٣/ ١٣٨٠ أو ١٣٨١(٣١) وتوفي، طبقاً لدولت شاه سمرقندي ونور الله شوشتري، في سن متأخرة عام ٨٧٥/ ١٤٧٠ أو حتى سنة ٨٩٣/ ١٤٨٧، طبقاً لخواند أمير[٣٢]. وقد كرّس معظم مأثوره الأدبي لمدح النبي وعلي وأصبح مشهوراً بهذا الصنف من الشعر المعروف باسم «مناقب». إن عدداً من أشعار المجموعات الإسماعيلية يقابل تلك التي نُشرت في ديوانه[٣٣]، غير أن قصيدة واحدة على الأقل صريحة في لهجتها الإسماعيلية لا نعثر عليها في المخطوطات التي استخدمها المحقق في إنشاء النص النقدي، حيث يظهر أن كل هذه الأشعار قد جُمعت من بيئات غير إسماعيلية، لكن كان لمؤلف **كلام بير** الإسماعيلي وصول بكل تأكيد إلى هذه القصيدة التي يقتبس بيتاً منها في ما لا يقل عن ثلاث مناسبات[٣٤].

«إذا لم تعرف إمام الوقت في حقيقته، فإنك سائر
نحو نار جهنم بغض النظر عن صلواتك المئة ألف».

إن ارتباط الشاعر بخسف في خراسان له دلالته باعتبار أن المكان كان قرية معروفة بارتباطاتها الإسماعيلية. وكان نزاري قوهستاني قد انطلق في وقت سابق من خسف نفسها في رحلة مضنية لمشاهدة الإمام شمس الدين محمد. ولا يزال ضريح ابن حسام قائماً في تلك المحلة[٣٥]. يضاف إلى ذلك أنه اتُهم، كما نعلم من

أشعاره، بكونه ملحداً وكافراً وهو على قيد الحياة، وهي تهم كانت تُطلق عادة على الإسماعيليين من قبل المتطرفين. وقد ردّ بحرارة على هذه التهم:

«ذلك العدو النذل يتهمني بالكفر الذي يحرّمه الله!
ما هو الكفر؟ ما هو الإيمان وما هو الكفر؟»[٣٦]

كما كتب مرثية في ذكرى قاسم الأنوار (ت ٨٣٧/ ١٤٣٣)، وهو شاعر آخر عدّه الكتاب الإسماعيليون منذ وقت مبكر واحداً منهم، ولو أن ارتباطاً صريحاً بالجماعة هو مجرد افتراض وليس بالأمر القاطع[٣٧].

سيّد سُهراب والي بدخشاني

هو كاتب آخر يرجح أنه عاش في زمن هذا الإمام، حيث نشط سيد سهراب والي بدخشاني في منتصف القرن الخامس عشر، بدليل أننا نعثر على تاريخ ٨٥٦/ ١٤٥٢ في أحد أعماله[٣٨]. ونجد أن كتابه **تحفة الناظرين** يتضمن فكر ناصر خسرو ونصير الدين الطوسي وحسن محمود، كما تظهر اقتباسات مباشرة من «روضة التسليم» في عمله هذا. والحقيقة أن تقليداً منحولاً ويحمل مفارقة يجعله تلميذاً لناصر خسرو[٣٩]، فهو يلمح في هذا الكتاب إلى مصنف آخر له بعنوان **روضة المتعلمين**، الذي ربما كان لا يزال موجوداً[٤٠]. من الواضح أنه كان لكتابه هذا تأثيره لأننا نجد أن مؤلف كتاب **كلام بير** المجهول قد وصل إليه واقتبس منه أقساماً كبيرة. وهذه الحقيقة هي ذات أهمية بحد ذاتها ومن ذاتها. ففيما يوحي الأصل البدخشاني لسهراب والي بأنه ربما كان مرتبطاً بالخط المحمد شاهي من الأئمة، تشير حقيقة أنه كان يجري اقتباسه بحرية فيما هو ظاهر بأنه عمل قاسم شاهي واضح إلى أنه إما مهَّدَ لهذه الإمكانية، أي إنّ إسماعيلية بدخشان لم يكونوا موحدين أبداً في انتمائهم إلى خط أئمة محمد شاه، أو حتى أن بدخشان كانت قد عادت إلى حظيرة القاسم شاهيين بحلول زمن كتابة **كلام بير**. وتابعت ذرية سهراب والي نشاطها ضمن الجماعة الإسماعيلية لبدخشان؛ وأصبح كتاب جوهر ريز (أو ناثر الدر)، الذي كتبه أحد أحفاده المدعو كوشك، مصدراً لتاريخ هذه الفترة[٤١]. إن انتماء مؤلف العمل الأخير مهم بحد ذاته. ففيما أنه من الواضح أن كاتبه كان من مريدي أئمة قاسم شاه، فإنه يستذكر ويدعو بحرية باسم أئمة خط محمد شاه أيضاً.

إمامة عبد السلام (ت حوالى ١٤٩٣/٨٩٩)

عندما اعتلى الإمام عبد السلام عرش الإمامة، يظهر أنه جرى الاحتفال بالمناسبة بنظم قصيدة من قبل شاعر حمل الاسم المستعار سالك أو سالكي. وبينما لم يُسمِّ الشاعر الإمام صراحة، إلا أنه يُلمّح إليه باعتباره خليفة مستنصر:

«لقد وصل! بأنفاس شافية كالمسيح بن مريم الناجية.
سلام عليه. متى وصل؟ الإمام، من كعبة مستنصر بالله. كل
من سمع هذه الأخبار السعيدة، انتعش وعاش. وكل من
ينأى بنفسه عنه، الله أعلم بحال جمعهم. تحيات وتحيات
لهذه الأخبار الرائعة، التي تصل بلا شك من فلك سماء
عالم الدين. مع كل نفس هناك رسالة في النفس.
إن من يتجاهل هذا الأمر سيكون الجحيم مأواه بلا شك في الحياة الآخرة.
يا سالكي! إذا ما انتظمت بضعة أبيات معاً بصورة عشوائية، لعلها
تصطف منتظمة على خيط التصحيح»[٤٢].

يصف كتاب **الأخبار المحمدية** حادثة ذكر فيها هذا الإمام، ويسميه محمود، لوالده أن الرضى والقناعة أفضل من الفتح والتوسع. فَسُرَّ المستنصر بالله بحكمة ولده ومنحه لقب عبد السلام[٤٣]. ويذكر آ. ج شونارا أن رسالة للشاعر خاكي خراساني تقول بأن عبد السلام كان مشهوراً أيضاً باسم سلام الله[٤٤]. ولم يرد سجل لهذه الرسالة في فهرستي بوناوالا وإيفانوف.

اشتهر الإمام عبد السلام بقصيدة كتبها بنفسه ويخاطب فيها «طلاّب الوحدة»، ونجد تحليلاً مفصلاً لأقسام منها في الفصل الثامن[٤٥]. كما تُنسب إليه ثلاثُ كتابات أخرى أيضاً. الأولى، وهي النسخة المتوفرة لدي، تحمل عنوان «خمسة أحاديث نطق بها شاه إسلام»[٤٦]. وقد وصف إيفانوف في فهرسته **الأدب الإسماعيلي** هذا العمل بأنه «أثر أدبي تعليمي من ٣٠ صفحة صغيرة. يتناول الفضائل الملائمة للمؤمنين الأخيار. وثمة إشارات إلى «الفصول المباركة» وإلى (حسن) على ذكره السلام وبابا سيدنا و«فصل فارسي» والشاعر قاسم توشتري وثنائي، وإلى شخص يقرب اسمه من فخر المحققين شرف الدين محمد»[٤٧].

وهذا غير صحيح. لعل الظهور المتكرر لرسالة قاسم توشتري (أو تورشيزي) في موضوع «معرفة الخالق» الموصوفة في مكان سابق في المخطوطات، والتي جاءت بعد الأحاديث الخمسة مباشرة، هي التي ضلّلت إيفانوف. ومن المرجح أن هذا التعاقب كان موجوداً في تقليد مخطوط سابق ثم فرّخ وتكاثر في ما بعد.

إن النسبة التي نسبها إيفانوف يجب أن تؤخذ أيضاً كنسبة مؤقتة غير نهائية. ففي النسخة من العمل المتوفرة لدي، والمكونة من صفحة من النص تقريباً، ليس ثمة شيء يشير إلى أيّ من الأئمة الثلاثة الذين حملوا الاسم نفسه يعود هذا الأثر الأدبي، بينما نحن على يقين من جهة اسم المؤلف. إنها في جوهرها قطعة أخلاقية تحضّ المؤمن على الكرم والأمانة والمحافظة على مجتمع إخوانه المؤمنين. إنها تشدد على أن أولئك الجاهلين بالإمام وأصحابه (دوستان، ربما تشير إلى شاغلي مناصب هرمية الدعوة الإسماعيلية) لن يتأتى لهم سوى غضبه. وهي تصف بالإضافة إلى ذلك درب الشريعة بأنه الصلوات الرسمية والصوم. بينما يتكون درب الحقيقة من «سجود جبهة المرء على الأرض بحيث لا يبقى غافلاً أبداً عن المولى ولو لشهقة نفس، والسعي في الأعمال الصالحة من أجل كسب رضا الله تعالى في هذه الدنيا وفي الآخرة».

العمل التالي يحمل اختصاراً عنوان فرمان شاه عبد السلام لإيفانوف، وكان قد وجد في مجموعة في كرمان تحمل توقيع شاه عبد السلام، وهو، نسخة عن الأصل. ونستطيع التيقن في هذه الحالة بأن العمل ينتمي إلى الثالث من الأئمة الذين يحملون الاسم ذاته باعتباره يتضمن ذكر التاريخ ٨٩٥/ ١٤٩٠. أما الموضوع فهو في غاية الأهمية، وقد وصفه إيفانوف بأنه «رسالة تتوجه إلى إسماعيلية بدخشان وكابول ممن اتبعوا الأئمة من خط محمد شاه، ويدعو الناس الخاطئين إلى إعادة النظر في القواعد التي يقوم عليها ولاؤهم وأن يعودوا إلى حظيرة خط الأئمة أصحاب الحق، أي خط الأئمة القاسم شاهيين»[٤٨].

فإذا ما كان تقييم إيفانوف صحيحاً، فسيكون هذا هو المصدر القاسم شاهي الوحيد المعروف الذي يشهد بصراحة على وجود منافسة بين الخطين. ومن سوء الطالع، أن يبقى العمل ضمن مجموعة شخصية كما يظهر، وأن لا يزودنا إيفانوف بأية معلومات إضافية تتعلق بأخر مستجدات الكتاب.

العمل الأخير الذي لم يرد ذكره عند إيفانوف، إلا أننا نجده في كتاب بوناوالا ببيليوغرافيا الأدب الإسماعيلي، حيث ظهر فيه بعنوان شعر لشاه عبد السلام بن شاه

مستنصر بالله[٤٩]. والعمل موجود ضمن مخطوط - نسخة منه أو ميكروفيلم يظهر أنها موجودة في مكتبة طهران المركزية - ربما يكون قد نُسخ في زمن الإمام نفسه الذي يوصف بأنه إمام الزمان[٥٠]. ومع ذلك، قد يكون العمل هو نفسه القصيدة المذكورة أعلاه. إن هشام بغا وكل من النسختين المخطوطة والمطبوعة من «سليل حكايا الحقيقة» يحدد تاريخ وفاة الإمام عبد السلام بن مستنصر بالله بسنة ١٥٥٠ المقابلة لـ ٨٩٩هـ/ ١٤٩٤م[٥١]. ويبدو ذلك صحيحاً على وجه التقريب، حيث نعلم أنه خلف والده كإمام قبل ٨٨٥/ ١٤٨٠ بفترة قصيرة، وأنه يكتب الرسالة السالفة الذكر إلى إسماعيلية بدخشان وكابول سنة ٨٩٥/ ١٤٩٠، وأن خليفته المعروف بعباس شاه ومستنصر بالله، وبما هو أكثر تعميماً، غريب ميرزا، توفي بعد ذلك بفترة قصيرة أيضاً، أي حوالى سنة ٩٠٤/١٤٩٨.

إمامة غريب ميرزا (ت ٩٠٤/١٤٩٨)

يروي الشيخ شهاب الدين شاه الحسيني حديثاً يتعلق بالإمام عباس شاه[٥٢] ومفاده أن الإمام، و«بسبب من معارضة بعض أعدائه، اضطر للذهاب إلى المنفى (غربة) تاركاً مقر إقامته المعتاد لبعض الوقت. وهكذا، فقد اكتسب لقب غريب ميرزا، أي الإمام المنفي»[٥٣]. ويظهر أنه كان للإمام شقيق أصغر باسم نور الدين، وهو الذي أُطلق اسمه على واحدة من أشهر القلاع القريبة من أنجودان، وهي نور آباد[٥٤]. وعلى الرغم من قِصَر فترة إمامته، إلا أن أربعة كتّاب ومؤلفين إسماعيليين معاصرين في الشعر والنثر على الأقل ذكروا اسمه باعتباره الإمام القائم بالأمر.

وجرى العثور على عمل مجهول حتى الآن في مخطوطة فارسية نُسخت في بونا بالهند في السنوات الأولى من القرن الماضي وتحمل اختصاراً عنوان من كلام شاه غريب ميرزا[٥٥]. وهي تبتدئ على النحو التالي، «هذا المثال الكامل هو لملك الملوك ومولى المؤمنين ومرشد الطالبين وسيّد المؤمنين الموحدين، صاحب الزمان والمكان وملك القديسين والتقاة، صاحب السلطة»، ويبدو أنها تخاطب بشكل أساسي شخصيات من مرتبة المعلمين. والمحتوى مكرّس عموماً للأهمية الرمزية للحروف وقضايا باطنية أخرى. ويستتبع العمل النثري هذا بشعر لغريب ميرزا أيضاً، ويتناول موضوعات مشابهة.

أحد المأثورات الأكثر ديمومة من هذه الفترة كتاب يلقى تقديراً عالياً بعنوان

بنديات جوانمردي (أو وصايا للرجل الحقيقي). يحتوي النص المُصنَّف من قبل ناسخ مجهول بأمر من الإمام مستنصر بالله، كما يظهر، حِكَماً وأقوالاً مأثورة للإمام ويزودنا برؤى معمّقة عن حالة الجماعة في تلك الفترة من الزمن. وهذا العمل منتشر على نطاق واسع وجرت كتابته بالخط الخوجكي منذ فترة طويلة، وهو الخط المستخدم عند الجماعة الإسماعيلية في جنوب آسيا[٥٦]. وقد سبق لإيفانوف أن ذكر الترجمة المبكرة جداً للعمل إلى السندية، ثم تحريره اللاحق بالكوجراتية[٥٧]. وتحفظ نسخة المخطوطة رقم ١١٠ الخوجكية في معهد الدراسات الإسماعيلية ترجمة هندوستانية للوصايا غير معروفة حتى الآن ولمترجم مجهول. وكانت الظروف التي أدت إلى تصنيف العمل مُدبّرة، وأُشير إليها في التمهيد الموجود في العديد من نسخ المخطوطات، ويتضمن ما يلي:

> «عندما توفي الشيخ تاج الدين، ذهب عدد من أفراد الجماعة الإسماعيلية السندية إلى الإمام (أغا صاحب)، وتوسلوا إليه عند وصولهم قائلين، إن شيخنا تاج الدين قد توفي، ونحن بحاجة لشيخ جديد. عندئذٍ أمر الإمام بتصنيف «وصايا للرجل الحقيقي» وأعطاهم إياها قائلاً، «هذا هو شيخكم. إعملوا بما يمليه عليكم»[٥٨].

من هذه الناحية، تجري مخاطبة العمل باحترام كامل دائماً حيث يُقال عنه **الشيخ وصايا للرجل الحقيقي**، وهذا هو شكل العنوان الذي يرد فيه العمل في العديد من مخطوطاته[٥٩].

كما جرى توضيح الظروف التي أحاطت بتصنيف الكتاب منذ البدايات الأولى للعمل:

> «أدام الله إشراقة قلوب السالكين على درب المرتضى [علي] بشمس [المعرفة]، وليعلموا أن خادم أعتاب إمام الزمان، مولانا شاه مستنصر بالله، كان كلما تشرّف بحضور تجمّع للشيوخ، حيث كان الإمام ينطق بالوصايا والنصائح في كل اجتماع وتجمع ولقاء، كان [هذا الخادم] يدوّن ويسجل الوصايا والهداية التي يعطيها الإمام لمريديه وأتباعه في ما يتعلق بالأوامر والنواهي؛ والمبادئ الأخلاقية، والصفات، والخطاب والسلوك

المفروض على درب الإنسانية؛ وكذلك الإخلاص والعبادة والواجبات المؤدية إلى النعيم في هذه الحياة الدنيا، والسعادة في الحياة الآخرة. وقد دوّن الخادم ذلك كله وسجّله كتابة بحيث يصبح وسيلة للخلاص لأولئك الذين يستمعون إليه ويعملون به. وسمّي هذا الكتاب **وصايا** لأنه يحتوي أعظم وصيّة، وأقصر وصيّة واثني عشر مبدأ من مبادئ الشهامة»[٦٠].

وحقيقة أن **وصايا** يتضمن تعاليم إمام يدعى مستنصر بالله، فهي شيء يتضح تماماً من خلال هذا النص، غير أنه وُجد إمامان في أنجودان حملا اسم مستنصر بالله، الأول منهما كان جداً للثاني، كما يتضح في الجدول (٤-١). وعُرف الأخير باسم غريب ميرزا أيضاً. جميع الباحثين الذين تناولوا هذه المسألة قبلوا **الوصايا** على أنه من تصنيف أول هذين الاثنين[٦١]. لكن، لم يوجد أحد، باستثناء إيفانوف، ممن نظر إلى المسألة وتناولها بشيء من التفصيل. تتعقد المشكلة بفقرتين موجزتين تذكران إماماً آخر اسمه عبد السلام شاه. الفقرة الأولى منهما تلمح إلى حديث نبوي شهير ورد في كل من مجموعات الأحاديث السنية والشيعية على السواء: «إنما مثل أهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح، من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك»[٦٢]. وتقول الفقرة:

«تمسَّك بيد قائدك ومرشدك واجلس في بيت الحقيقة، واركب سفينة نوح الزمان كي تصل شاطئ السلامة بأمان. إن ذلك القائد ونوح الزمان هو إمام وقتك شاه عبد السلام شاه. فاعرفه واركب سفينة نوح، أي طريق دعوته، كي يكتمل دينك وتحفظ روحك من الرزايا والفواجع»[٦٣].

الفقرة الثانية فيها إشارة إلى الحاجة المستمرة للحذر:

«أيها المؤمنون المخلصون، يقول حضرة مولانا شاه مستنصر بالله:
لا تذكر اسمي ولا اسم إمامك شاه عبد السلام شاه أبداً في حضور من لا دين له والجاهلين ممن يكنّون عداوة متأصلة لمنصبي النبوة والإمامة»[٦٤].

في ضوء هاتين الفقرتين، يقترح إيفانوف ما يلي:

«الحل الوحيد للمسألة هو أبسطها: وهو أن الكتاب، أو القسم الأعظم منه قد صُنّف في عهد شاه عبد السلام الذي خلف مستنصر بالله،

وأنه بهذا الشكل، كان إمام الزمان حقاً عندما كان المصنف منخرطاً في الكتابة. والفقرة المحيرة الواردة في ص٥٦ [أي الفقرة الثانية] فمن الممكن تفسيرها ببساطة إذا ما اقترحنا أن مستنصر بالله أخبر أتباعه ألاّ يكشفوا عن هويته للغرباء، ولا هوية إمام الزمان عموماً. وبما أن إمام الزمان في اللحظة التي كان فيها المصنّف يكتب الكتاب كان شاه عبد السلام، فقد ذكر اسمه بصورة آلية»[٦٥].

السيناريو الذي يقترحه إيفانوف بعيد جداً عن الواقعية. فالكاتب يذكر بوضوح أنه كتب في حياة الإمام مستنصر بالله، حيث كان يسجل كل ما قاله في الاجتماعات. لذلك، لا يمكن أن يكون تصنيف الوصايا قد تم في عهد خليفة مستنصر بالله عبد السلام. كما أن الخيار الأخير الذي فضله إيفانوف كان سيعارض تماماً ما دوّن من حديث في بداية العمل في العديد من المخطوطات بأن مستنصر نفسه هو من بعث بالكتاب إلى الهند.

في أحد الوجوه، من السهل حل هذه الإشكالية. ليس ثمة من سبب يمنع حدوث تسجيل بعض خطب الوصايا في زمن كان فيه والد المؤلف على قيد الحياة. وهكذا، نفترض أن المستنصر قد تصرّف بصفة «شيخ» إبان إمامة والده، فكان أن دُوّنت بعض خطبه عندما كان سلفه (وليس خليفته)، عبد السلام، لا يزال إماماً. إن مثل هذا الأمر كان سيساعدنا في العادة في حل مسألة إلى أي من المستنصرين يمكن نسبة تعاليم الوصايا. الإشكالية الوحيدة هي أن سلفي كلا المستنصرين عُرفا باسم عبد السلام شاه. غير أن فدائي خراساني اقتبس فقرة طويلة منسوبة إلى الإمام غريب ميرزا توازي تماماً في أسلوبها ومحتواها أجزاء مشابهة في وصايا للرجل الحقيقي[٦٦]. لكن من سوء الطالع أنه لا يخبرنا عن مصدر اقتباسه. وتوحي الظروف المحيطة بإرسال كتاب وصايا إلى جنوب آسيا بأنه ربما كان مستنصر بالله الثاني باعتبار أن هذه الأحداث وقعت بعد موت واحد من الرموز القيادية للحركة الإسماعيلية، الشيخ حسن كبير الدين الذي توفي قرابة نهاية القرن الخامس عشر في أحسن الأحوال[٦٧].

الأحداث التي وقعت في جنوب آسيا وأدت إلى إرسال الوصايا (بنديات)

كانت وفاة حسن كبير الدين قد عجّلت بنزاع عاصف بين أولاده أصاب الجماعة الإسماعيلية المحلية بهزّة عنيفة. وطبقاً لشهادة منسوبة إلى حفيده نور محمد شاه فإن حاجات مختلف التجمعات النزارية قد أُهملت باعتبار أن الجماعة قد اضطربت وارتجّت بالشجار الذي نشب بين أولاد كبير الدين الثمانية عشر في أوتش[٦٨]. وقد كتب نانجي يقول: «ليس واضحاً فيما إذا كان ذلك الشقاق حول الخلافة في منصب الشيخ»[٦٩]. إلا أن أشعار الجنان الإسماعيلية وكتاب منازل **الأقطاب** تبدو كأنها تشير إلى شقاق بخصوص تقسيم ثروة كبير الدين[٧٠]. ويظهر أن إسلام شاه الذي كان غائباً عند وفاة والده، قد حُرم من حقه الشرعي في الميراث[٧١]، وأن الواجبات الدينية المقرر إرسالها إلى فارس قد أخفاها بعض أفراد الذرية الآخرين[٧٢]. وتأيّدت هذه الحالة المضطربة المُشار إليها في الجنان وكتاب منازل **الأقطاب** أكثر بمصدر قديم جداً هو أخبار الأخيار، الذي أشار إلى وجود اضطراب كبير بين ذرية حسن كبير الدين[٧٣]. ونتيجة لذلك النزاع، غادر تاج الدين، شقيق حسن كبير الدين الأصغر، إلى كهك لمقابلة الإمام[٧٤]، وهناك جرى تنصيبه في رئاسة الدعوة وأُنعم عليه «بالعمامة» وسُمّي ممثلاً للإمام[٧٥].

غير أن تاج الدين واجه عقبات شديدة في رئاسته للدعوة. فبعد عودته إلى أوتش، واصل أبناء أخيه إقلاق راحته، فجرى طرد العديد منهم من الجماعة[٧٦]. ويبدو أن بعضاً من أبناء حسن كبير الدين تحولوا إلى المذهب السنّي وأدّوا أدواراً قيادية في الجماعة السنية[٧٧].

وبعد خمس سنوات من الدعوة في أوتش ولاهور، ارتحل تاج الدين إلى فارس لتسليم الواجبات الدينية التي جمعها إبان تلك الفترة، وتضمّنت مبلغاً وصل إلى أربعين ألف «موهور»[٧٨] وعشرة «غاجات» (حوالى سبعة أمتار) من قماش الملابس[٧٩]. ويخبرنا نور محمد شاه أن الإمام تفضل بإهداء تاج الدين قطعة من القماش، الذي خاطها عباءة لنفسه. وقد تسبب ذلك بإثارة نفوس الناس عند عودته إلى أوتش حيث اتهمه أتباعه بإساءة استخدام الواجبات الدينية المقررة لفارس[٨٠]. وقد سببت صدمة هذه الاتهامات بوفاته الباكرة. وبلغ غضب أتباعه السابقين درجة

رفضوا فيها دفنه في أوتش، ولم يكن إلا بعد عشرين سنة أن جرى بناء ضريح مناسب له على أيدي أتباعه النادمين[٨١]. وطبقاً لرواية نور محمد شاه، فإن والده إمام شاه بذل جهداً مكثفاً، لكنه عقيم، لاستعادة الأتباع الذين تحولوا إلى السنّية على أيدي بعض إخوة كبير الدين، الأمر الذي أصابه بالإحباط وجعله يوقف نشاطه ويعتزل[٨٢].
في غضون ذلك، أصبح الإمام في فارس على علم بالحالة التي أعقبت وفاة تاج الدين وتخلي عدد من أبناء حسن كبير الدين عن الدعوة، فبعث إلى إمام شاه يستدعيه إليه[٨٣]. ويذكر نور محمد شاه اسم هذا الإمام على أنه «بوذر علي»، أي أبي ذر علي بن غريب ميرزا، وهو الذي خلف والده سنة ٩٠٤/١٤٩٨. وبما أن هذا الإمام معروف أيضاً بنور الدين، فقد تناسقت الإشارة جيداً مع شهادة إمام شاه الواردة في كتاب **جانا تبوري** (أو مدينة الفردوس)، والمتعلقة بزيارته للإمام نور شاه[٨٤].

من المرجح جداً أن استدعاء إمام شاه من الهند وإرسال كتاب **وصايا**، وهي جميعها ردة فعل على وفاة تاج الدين والأزمة التي عجل بها الموت الباكر لشقيقه حسن كبير الدين، قد حدثت في الفترة التي أعقبت وفاة أول مستنصر بالله[٨٥].
ويتأيّد ذلك أكثر بالتمهيد الذي كتبه الناسخ في المخطوطة التي استخدمها إيفانوف وجاء فيه أن «هذا الكتاب، مصدر العرفان ومستودع الرحمة، وصايا للرجل الحقيقي، قد جرى تصنيفه بكامله من الكلمات المزينة برأفة حضرة مولانا مستنصر بالله الثاني»[٨٦]. وكما أشار إيفانوف، فإن غريب ميرزا هو من يعرف باسم مستنصر بالله الثاني، حيث إن جده هو الأول. أما الخليفة الفاطمي الذي حمل الاسم نفسه فقد عاش قبل ذلك بقرون، ولذلك لم يكن مشمولاً في هذا التعداد[٧٨]. ولذلك، نستطيع الاجتهاد، تبعاً للتصحيح في حالة ظهور أدلة إضافية إلى النور، بأن **الوصايا** تضمنت تعاليم مستنصر بالله الثاني، الذي عُرف أيضاً باسم غريب ميرزا.

بوإسحق قوهستاني

أحد النصوص الأكثر أهمية التي وصلتنا من فترة غريب ميرزا عمل حمل اختصاراً عنوان **الفصول السبعة** (أو هفت باب). ومؤلف الكتاب مستجيب إسماعيلي يدعى بوإسحق قوهستاني، أي أبو إسحق، حيث جرى حذف الحرف الصوتي بعملية شائعة بهذا الخصوص. وتُفيد إشارة في العمل إلى بلدة مؤمن أباد في قوهستان إلى أن المؤلف كان من الأهالي المحليين[٨٨]. واعترافاً منه بفضل ارتباطه الديني الجديد،

فقد أحسَّ بوإسحق بأنه مدين بالشكر لإخوته في الدين الجدد، وكتب هذا الكتاب كوسيلة تعبير عن امتنانه:

«عندما قام هذا الخادم النكرة لخدام الدعوة الهادية المحقة - أعزها الله في شرق الأرض وغربها! - بوإسحق، بنعمة من فضل إلهي أزلي وهداية خالدة، بفك ارتباطه مع أولئك الذين ضلوا وأولئك الذين تاهوا، فصاروا شياطين أيامنا ومدلّسي زماننا، أي أولئك الذين تمسكوا بالجانب الظاهري فقط من كلمات الأنبياء والدعاة، فاقتنعوا بالقش والورق، كما البهائم، وسقطوا بعيداً عن مرتبة الإنسانية، [كما قال القرآن في الآية ٢٥: ٤٤]: «إن هم إلاّ كالأنعام بل هم أضلُّ سبيلا.» فقد رأى أنه من الضروري التعبير عن شكره وثنائه في هذه المسألة مهما كانت طريقته قاصرة، وأن يُضمّن ذلك حكايته وحكاية ما تعلمه عن طريقة أمة حملة الحق، «محقّان،» لزماننا. وهكذا، يمكن مساعدة المستجيب الوديع والضعيف وإعانته لعله يتذكر هذا العبد الفقير في صلواته، وهو يطلب العون والنجاح من أعتاب رب العالمين خالق الإنس والجن - تباركت قوته وتشرّفت كلماته. إنه الجدير بتقديم العون والتشجيع. وهو وحده مولانا، وهو وحده الكافي»[٨٩].

وفي الفصل الثالث هذا، يسمي بوإسحق الإمام الموجود زمن كتابته لتعداده لجميع الأئمة منذ علي، «مولانا، إمام الوقت الحاضر، قائم القيامة وأمير المؤمنين وإمام المتقين، مولانا مستنصر - لذكره السجود والحمد»[٩٠]. وبشكل مشابه، يكتب وهو يتأمل في الأهمية النسكية للعدد اثني عشر:

«يتألف الاسم المعظم للقائم، رَبُّ ثمانية عشر ألفَ عَالَم - لذكره السجود والحمد - مولانا على ذكره السلام - من اثني عشر حرفاً. تبارك اسم ذلك الولي الذي يحفظ باسمه جميع ما هو موجود.

وحتى لو غسلت فمي بالمسك وتمضمضت ألف مرة، فلن أكون جديراً بلفظ اسمك!»[٩١].

بالطبع لا يشير المؤلف هنا إلى اسم حسن على ذكره السلام، الإمام من عصر

ألموت، بل إلى إمام زمانه مستنصر بالله الذي يتألف اسمه بالعربية من اثني عشر حرفاً. والفقرة المقتبسة ذات دلالة أخرى أيضاً. وإحدى نواحي الاختلاف هي أن الاسم الصحيح للإمام نادراً ما كان يوضع قيد الاستخدام. وهذا نوع من قواعد السلوك الشائعة الاستعمال في معظم أنحاء الشرق. فالإشارة إلى شخصية مميزة باسمها الصحيح كان يعدّ علامة على الازدراء وعدم الاحترام. وحتى يومنا هذا، نجد أن الإسماعيليين من ذوي النزعة التقليدية نادراً ما يستخدمون الاسم الأول للإمام، حيث يفضلون بدلاً من ذلك قول «مولانا» أو «الإمام الحاضر» أو «خداوند» أو أية ألقاب أخرى تتراوح تبعاً للغة والمنطقة. وهذا بالذات هو سبب وجود العديد من الأعمال الإسماعيلية التي تشير إلى الإمام بشكل متكرر لكنها لا تسميه صراحة أبداً، الأمر الذي يعقد عمل المؤرخ على وجه التخصيص.

كان إيفانوف قد فتش عن نسخ من كتاب بوإسحق **الفصول السبعة** في إيران، لكن دون طائل. ولذلك، فقد افترض أن العمل محفوظ في بدخشان فحسب[٩٢]. غير أن مريم مُعزي تمكنت خلال بحثها في القرى الإسماعيلية الإيرانية من العثور على نسخة من هذه الرسالة عدّتها متفوقة على النسخة التي توفرت لإيفانوف، إذ إن قسماً هاماً من جملة لم ترد في نسخة إيفانوف يذكر عملاً آخر عن التفسير الروحي أو التأويل من تصنيف المؤلف نفسه. والشذرة المفقودة وضعناها ضمن حاصرتين مربعتين:

«ليس في هذه الرسالة سوى رائحة من تأويلات الشريعة. [فقد كتبنا رسالة في تأويل الشريعة] والجوانب الظاهرية من القرآن التي يجب الاعتماد عليها في معالجة كاملة للموضوع. ومع ذلك، سنذكر هنا شيئاً يسيراً من تأويل القرآن»[٩٣].

بالإضافة إلى **الفصول السبعة** والرسالة في التأويل، من المعروف أنه يجري تخيل بوإسحق على أنه كاتب رسالة أخرى عن إعلان القيامة الكبرى الذي حدث في ألموت إبان إمامة الإمام حسن على ذكره السلام:

«آمل، بعون من مولانا قائم القيامة أن أخط بضع رسائل في تاريخ قيامة القيامة التي تنبأ بها الأنبياء والحكماء، حيث أشاروا جميعاً إليها

وأنبأونا عن أخبارها السارة. وستتضمن الرسائل ذكراً للخطاب المبارك مع ترجمة وشرح له وفقاً لأفضل ما يملك هذا الخادم النكرة للدعوة الهادية بمشيئة الله ومولانا!»[٩٤].

لا ندري إذا ما كانت هذه الرغبة قد تحققت أبداً. ومع ذلك، فقد ربط إيفانوف بين هذا الكتاب وكتاب آخر عُرف باسم تاريخ قوهستان الذي ورد ذكره مرتين، دون تسمية مؤلفه، من قبل شخصية متأخرة قليلاً، أي خيرخواه هراتي (ت بعد ٩٦٠/ ١٥٥٣). بينما يقترح بوناوالا أن الرسالة المخطط لها وتاريخ قوهستان إنما هما عملان منفصلان، إلا أنه ينسبهما كليهما إلى بوإسحق[٩٥]. فإذا لم يكونا العمل نفسه، فليس من سبب لنسبة تاريخ قوهستان إليه. وفي جميع الأحوال، فإن حقيقة كون موضوع كتاب **تاريخ قوهستان** كما وصفه خيرخواه مختلف عما كان في نية بوإسحق كتابته في رسائله، يجعل أمر اقتران العملين شيئاً مستبعداً.

أول إشارة إلى محتويات **تاريخ قوهستان** في كتابات خيرخواه وردت في نبذة تصف كيفية تضحية الفدائيين بأرواحهم بأمر من سيدنا، أي حسن الصباح. ثم يقول إن ذلك موصوف مطولاً في **تاريخ قوهستان**[٩٦]. وكانت المرة الثانية في سياق مشابه جداً، إلا أنه يضيف فيه أسماء للرئيس مُظفر والرئيس حسن إلى جانب اسم حسن الصباح، وكلا الشخصيتين من القادة البارزين في أزمنة ألموت[٩٧]. لكن ليس في أي من هاتين الإشارتين ذكر لمؤلف كتاب **تاريخ قوهستان**. يضاف إلى ذلك أن ليس للموضوع علاقة بإعلان القيامة الكبرى، وهو ما كان بوإسحق ينوي الكتابة عنه. ولذلك، ليس ثمة من سبب ضاغط لقبول النسبة التي قال بها إيفانوف وبوناوالا. غير أننا نعلم الآن أن **تاريخ قوهستان** هو كتاب مفقود وقد كتبه شخص يقرب اسمه من أبي المحاميد روبختي. وقد ورد ذكر هذا التاريخ عند علي بن محمد ياسري حسامي، تلميذ الشاعر الإسماعيلي ابن حسام خسفي السالف الذكر. وروبخت التي انحدر منها أبو المحاميد، كما يظهر، قرية قديمة بين قائين وبيرجند وكلتاهما كانتا من المراكز الإسماعيلية الهامة. ويمكن تصوّر أن هذا هو الكتاب الذي أشار إليه خيرخواه هراتي[٩٨].

الشعراء خواجه عبد الله أنصاري، وحسين، وزماني، وغيرهم

عثر إيفانوف في إحدى نسخ الفصول السبعة المتوفرة لديه على الاقتباس الهام التالي، والذي وجده أيضاً في كلام بير، حيث يقول:

«قبل أن يصبح رجلاً معمراً، يصبح طفلاً أو يافعاً جميلاً،
وقبل الفوات ينهض مرتفعاً في معراجه[٩٩] إلى السماء أو يهبط في
قاع بئر مظلم. فإذا ما كان يظهر في مئة صورة مختلفة،
لماذا على أصحاب البصيرة الروحانية القلق؟
أحياناً هو مستنصر، وأحياناً سلام الله!»[١٠٠]

نستطيع الآن تحديد مؤلف هذه الأبيات بصورة إيجابية على أنه خواجه عبد الله أنصاري، الشاعر الإسماعيلي الذي يجب ألا نخلط بينه وبين شاعر متصوف حمل الاسم نفسه. وأول من تعرّف على هذا الشاعر الإسماعيلي هو فقير م. هونزاي[١٠١]. وعندما تُقرأ في مجملها، وهي التي تمت ترجمتها في الفصل الثامن، نستطيع ملاحظة أن الأبيات بالصورة التي وجدت فيها في المخطوطة التي يسميها إيفانوف *HBAB-B*، وكما هي في كلام بير، هي مختلطة نوعاً ما. فالبيت المتعلق بإمكانية أن يكون الإمام طفلاً أو يافعاً أو شخصاً بالغاً، هو بيت مثير للاستغراب ولا سيما أن شاعرين معاصرين آخرين لم يرد لهما ذكر في فهرستي إيفانوف وبوناوالا، وحملا الاسمين المستعارين حسين وزماني، يكرران هذه المشاعر في أشعارهما. فقد كتب حسين يقول: «نجعل الاسم الأعظم لملك الدين غريب ميرزا دعاءً على ألسنتنا. مرة هو طفل ومرة هو يافع ومرة هو رجل معمر. من الواجب علينا اتخاذ الحديث النبوي علامة لنا»[١٠٢]. ونجد في واقع الأمر الفقرة نفسها في أشعار زماني:

«مرة تأتي في صورة طفل ومرة يافعاً أو رجلاً معمراً. في كل
ثوب تأتي فيه تختلف صفاتك. بالاسم أنت مستنصر، إذ أنت
إمام الزمان. أتيت منيراً كالشمس بين كواكبها النبيلة
[الحمل]. مرة تظهر باسم شاه غريب. لقد أتى الملك صاحب سيماء
سهيل ومحيا القمر!»[١٠٣]

ونجد المشاعر نفسها مرة أخرى في الفصول السبعة لـ«أبي إسحق»، «الأئمة

كلهم هم مولانا علي، فالكل شخص واحد. قد يبدو مرة يافعاً وأخرى كرجل معمّر وأخرى كطفل، إلا أن حدوث ذلك ما هو إلا من أجل بقاء العالم والخلق في حالة مستقرة»[١٠٤]. فهل من المرجح أن يكون ذلك إشارة إلى أن الإمام قد يكون في العادة يافعاً أو معمراً عند تسلمه منصبه؟ الاحتمال الأخير أكثر ترجيحاً باعتبار أن فترة إمامته كانت قصيرة جداً. يضاف إلى ذلك أنه قد ترك بضعة مؤلفات ما كان لينجزها لو أنه كان قد توفي وهو شاب، بل حتى من الممكن أن يكون الإمام نفسه قد ذكر عدم الاتساق المنطقي لعمر الإنسان في مسألة الإمامة، وهذا ما جعلها تتحول إلى استعارة مجازية استخدمها الشعراء الإسماعيليون المعاصرون. والشطر الثاني من دوبيت (مثنوي) للشاعر حسين يوحي بوجود حديث نبوي له صلة بالموضوع[١٠٥].

بالطبع لم تكن هذه الفكرة بالجديدة أبداً بالنسبة للإسماعيلية، وقد سبق لجويني ملاحظة الاعتقاد بأن «الإمام هو نفسه من ناحية أساسية سواء أكان رضيعاً أم يافعاً أم رجلاً معمراً»[١٠٦]. ومع ذلك، فإن التشديد على هذا المفهوم إبان عهد هذا الإمام هو أمر مثير للاستغراب.

أما في ما يتعلق بالمجتزأة القصيرة من أشعار خواجه عبد الله أنصاري في مخطوطة *HBAB-B* وكتاب **كلام بير** والمتضمنة أبياتاً عن «التولية»، فقد لاحظ إيفانوف بحق:

> «إن ذلك قد يشير إلى تولية سلام الله (أو عبد السلام) ابن أول مستنصر بالله من أنجودان،
> «شاه قلندر». أم هل يكون ذلك، بالعودة إلى الوراء، ثاني مستنصر من أنجودان، «شاه غريب»، الحاضر الذي خلف سلام الله؟»[١٠٧]

إن ظهور أبيات مشابهة في أشعار كل من حسين وزماني، قد يوحي بقوة أن أنصاري يُشير أيضاً إلى ثاني مستنصر بالله، المعروف كشاه غريب وغريب ميرزا. وشعر حسين ذو أهمية خاصة لأنه يذكر مكان إقامة الإمام في أنجوان (أي أنجودان)، مؤكداً بذلك الدليل النقشي. كما أنه يقتبس بيتاً لشاعر آخر إسماعيلي كما يظهر كان قد كتب بالاسم المستعار عزيزي. وبالإضافة إلى حسين وزماني وعبد الله أنصاري، ثمة شاعران آخران، أحدهما مجهول والآخر يحمل الاسم المستعار درويش، لهما أشعار سنناقشها في الفصل التالي، وكتبا في زمن الإمام غريب ميرزا. وبشكل مشابه،

فإن إشارة إلى هذا الإمام تظهر في دعاء قديم كان الإسماعيليون من جنوب آسيا يتلونه، وفيه ينطق المؤمنون بتسبيح باسم شاه غريب ميرزا[١٠٨].

وخلال سنوات قليلة جداً من وفاة هذا الإمام، برزت الشيعية منتصرة سياسياً في إيران حيث جاءت إلى السلطة كنتيجة للثورة الصفوية. ولا يزال ضريحه المعروف محلياً بضريح شاه غريب موجوداً في أنجودان[١٠٩]. لكن الصندوق الخشبي الذي كان في المقام قد فقد[١١٠]. إلا أنه كان متطابقاً بحكم الواقع مع الصندوق الموجود في ضريح جده[١١١]. والتاريخ المسجل على الضريح هو محرم ٩٠٤/آب ١٤٩٨، وهو الذي يعني أن الإمام غريب ميرزا لا بد أنه توفي قبل ذلك الوقت بفترة قصيرة.

كعبة الحقيقة

كان تلميذ غريب ميرزا، الشاعر حسين، قد كتب مشيراً إلى مكان إقامة الإمام، «نحن نجعل من أنجودان كعبة الحقيقة»[١١٢]. لم يكن ذلك مجرد استعارة شعرية بل تلميح إلى تأويل إسماعيلي روحاني. فبالنسبة للجماعة، كانت الطقوس جوفاء ما لم يجر فهم المعاني الروحانية لهذه الطقوس الجسمانية وممارساتها. لقد توجه بوإسحق، وهو المعاصر لهذا الإمام، بسؤال مركّز عن سبب اتخاذ الشخص لنفسه قبلة مهما كان دينه. والقبلة هي التوجه في الصلاة باتجاه السماء أو البيت[١١٣]. بل كان حسن محمود، وهو الذي كان يكتب في أزمنة ألموت، حتى أكثر صراحة. فقد قال:

> «في عبادتهم لله، يوجهون وجوههم باتجاه جسم مادي مخصص كأن يكون باتجاه السماء أو الشمس أو القمر والنجوم أو باتجاه النار أو بيت له شهرته وصيته بين أبنية الدنيا. ويتخذون ذلك وسيطاً بين أنفسهم وبين الله، ويتخيلون أنهم سيصلون إلى الله عبر القبلة. لكن الله يقول بهذا الخصوص، «أولئك كالأنعام بل أضلُّ سبيلا.» (٧: ١٧٩).
> على الشخص الحكيم أن يفكر ويتدبر هذه القضية: في مسألة معرفة الله التي هي أساس الدين،
> كيف يستطيع أولئك الذين يتخذون أوهامهم وافتراضاتهم دليلا وهادياً لهم،

وفي مسألة عبادة الله، أي فرع من فروع الدين يجعل الحجر أو البيت أو الشجرة أو أي شيء آخر قبلة ووسيطاً للوصول إلى الرب؟ كيف لهم معرفة الله؟»[١١٤]

ثم ما لم يفهم المسلم الأهمية الروحانية للركوع في الصلاة باتجاه الكعبة، كيف ستكون هذه العبادة مختلفة بأية صورة عن عبادة المشركين؟ كان السلف الإسماعيلي لـ«أبي إسحق» وأحد أعظم شيوخ الشعر والفكر الفارسيين، أي ناصر خسرو، قد ألحّ على وجوب كون العقل الذي وهبنا إياه الله أساساً للشريعة الدينية والطقوس. فقد أعلن، «أنا لم أقبل أبداً اتباع الآخرين بالتقليد لأن ذلك ليس الطريقة الصحيحة لمعرفة الحقيقة»[١١٥]. وهكذا، فقد ارتحلت من هذه البلدة إلى تلك طارحاً الأسئلة ومتجولاً بحثاً عن الحقيقة فوق البر وفي البحر. ثم يكرر مهاجماً:

«بعيني هاتين أرى أنه النهار، ومع ذلك تزعم أنه الليل، وعندما أسأل عن البرهان، كل ما تفعله هو أنك تستلُّ سيفك. أنت تزعم في مكان كذا وكذا توجد حجر من أقدس الأحجار، وكل من يحج إليها سوف يُكرَّم. ما هذا؟ عازار، والد إبراهيم، دعانا إلى صنم وأنت تدعونا إلى حجر؟ وأنا أقول، أنت في عيني لا شيء سوى عازار هذه الأيام!»[١١٦]

كان التقليد الأعمى للشعائر والطقوس من غير تأويل روحاني يُعدّ أنه يوازي عبادة الأوثان الصمّ. فقد طرح المؤيد في الدين الشيرازي المعاصر لناصر خسرو السؤال نفسه وحضّ المؤمنين على النظر في سبب أمر الله له باتخاذ الكعبة[١١٧]، أو «المسجد الحرام» (٢: ١٤٤) قبلة لهم. من ناحية منطقية، كانت الكعبة بيتاً جماداً مصنوعاً من مواد لا حياة فيها كما هي الحال مع أي بيت آخر. وأن يقوم كائن بشري وُهب الحياة والعقل بالركوع في الصلاة باتجاه مادة خامدة لا مفكرة هو أمر مثير للسخرية. غير أن ذلك، بالنسبة لأهل الفهم الروحاني لا يتعدى كونه مثلاً أو رمزاً. فليست النفس الإنسانية هي التي تسجد أمام كعبة لا حياة فيها، بل الجسم الإنساني، المخلوق هو نفسه من تراب. فكما أن التراب يعود بالنتيجة إلى التراب، فإن الجسم الإنساني يسجد باتجاه ذلك الذي يجب أن يعود إليه في نهاية المطاف. أما النفس الإنسانية، فإنها تسجد باتجاه النفس المطهرة لإمام الزمان الذي هو آية الله العليا

والمظهر الجلي لمشيئته وقبلة الحقيقة[118]. بهذه الطريقة، يركع الجزء الكثيف من الإنسانية باتجاه ذلك الذي هو كثيف والذي إليه يجب أن يعود، بينما يركع الجزء اللطيف أو الروحاني من الإنسانية باتجاه ذلك الذي هو روحاني ولطيف والذي إليه يجب أن يعود. ومن خلال دمج نفس المرء في مشيئة الله الممثلة بالإمام فحسب، يمكن للعودة النهائية إلى الله أن تتحقق. فالإمام هو الممثول بالكعبة، لأنه هو البيت الروحاني لله والمستودع الحي للأمر الإلهي. وكما يشرح المؤيد في أبيات محفزة على التفكير،

«والذي قال في الكتاب تعالى مثلٌ ذاك تحته ممثول»[119].
«اقْصِدْ حِمىً ممثوله دون المثلْ ذا إبر النحلِ وهذا العسل»[120].

وهكذا، فالكعبة الجماد هي علامة مادية لبيت الله، بينما الإمام هو حقيقتها الحية. فالسجود الجسماني باتجاه الكعبة هو مُذّكِرٌ دائم بالسجود الروحاني باتجاه حامل أمر الله، أي إمام الزمان. ويجري استحضار المعنى الظاهر للتنزيل وممارسة الدين إلى الحياة، ويصبحان مفهومين فقط من خلال التأويل الروحاني[121]. وهكذا، يكتب المؤيد في أبيات تخاطب الإمام الخليفة الفاطمي المستنصر الذي حمل مصادفة الاسم نفسه الذي لآخر إمام نوقش في هذا الكتاب،

«يا قبلة الحق الأعزّ وكعبة الحي الأجلا
إن حُجَ للبيت الجماد فنحوكم أولى وأولى»[122].

وكم كان مناسباً نقش البيتين التاليين على الجزء الأسفل من صندوق الإمام مستنصر بالله أنجوداني، المعروف بغريب ميرزا،

«أيها الملك، من المؤكد أن عتبة بلاطك ستصبح، في درب الصراط، قبلة الدنيا»[123].

حواش الفصل السادس

١. دوغلات، **تاريخ رشيدي**، تح. ثاكستون (كمبردج، ١٩٩٦)، تر. م٢، ص٣.
٢. إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي**، ص١٦٨.
٣. المعلومات التي تلت مشتقة من النقاشات مع عدد من الإسماعيليين الأفغان اللاجئين أجراها مدير المكتبة السابق د. لطيف بدرام الذي التقيته خلال مؤتمر عقدته اليونسكو بمناسبة الألفية لناصر خسرو في طاجكستان. انظر مقالة عن مجزرة الكتب هذه على موقع الإنترنت www.lexpress > fr/info/monde/dossier/Afghanistan/dossier.asp = 418403
٤. وجدت من خلال استقصاءاتي بين الإسماعيليين الأفغان المنحدرين من مناطق مختلفة أن هذا التعبير شائع في بدخشان الأفغانية، لكن ليس بين الإسماعيليين الهزار المقيمين في كابول.
٥. مخطوط لحسين بعنوان آماد زمان... فارسي رقم ١٤٦٩٨ في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية (لندن).
٦. نعمة الله ولي، **كليات ديوان**، تح. علمي (طهران، ١٩٤٥)، ص٥٨٥- ٥٨٦. يذكر دفتري أن الأشعار وشجرات النسب جمعت في كتب سيرة قريبة من المعاصرة كتبها كل من عبد الرزاق كرماني (ت. بعد ١٥٠٥) وعبد العزيز واعظي (ت بعد ١٤٣٦)، وهي محققة في: *Materiaux pour La biographie de shah Ni'matullah Wali Kirmani*, ed.Aubin (Tehran, 1956), pp.21-23, 274-276.
وانظر في دفتري، **الإسماعيليون**، ص٧٨ حيث يذكر مصادر أخرى إضافية.
٧. انظر ألغر، نعمة الله في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٨.
٨. انظر بشير، بين الصوفية والمهدوية... أطروحة دكتوراه، جامعة ييل، ١٩٩٧)، ص١٠؛ بشير، فضل الله استرابادي والحروفية (أكسفورد، ٢٠٠٥).
٩. الرواية اللاحقة مستقاة من: شامي، **ظفر نامه**، تح. Tauer (براغ، ١٩٥٦)، م١، ص١٣٦؛ يزدي، ظفر نامه، تح. عباسي (طهران، ١٩٥٧)، م١، ص٤٤٣-٤٤٤؛ ميرخواند، **روضة الصفاء**، م٦، ص٢١١-٢١٢؛ خواند أمير، **حبيب السير**، كما اقتبسه ديفان في **كارنامه**، ص٤٧-٤٩. ولا تظهر هذه الفقرة في الطبعة النقدية لحبيب السير من قبل ثاكستون؛ م٣.
١٠. مارلو، **تيمورلنك العظيم**، ج١، تح. دايس.
١١. المصدر السابق.
١٢. مورغان، **فارس العصر الوسيط**، ص٩٣.
١٣. شرف الدين على يزدي، **ظفر نامه**، الترجمة في Davy، المؤسسات العسكرية والسياسية لتيمورلنك (دلهي، ١٩٧٢)، ص٦٦-٦٨.
١٤. تجدر الإشارة إلى أنه بينما نقرأ في طبعة طهران من **روضة الصفاء**، «قلعة أنكوان»، (أي قلعة أنجودان)، نجد في طبعات أخرى قراءة لـ «قرية أنجوان» (أي قرية أنجودان). انظر ديغان، **كارنامه**، ص٤٩.
١٥. انظر على سبيل المثال، دفتري، **الإسماعيليون**، ص٤٥٩؛ معزي، **إسماعيلية إيران**،

ص١٠٧؛ بوناوالا، بيليوغرافيا، ص٢٦٨.

١٦. عن نشاطات إيفانوف، انظر دفتري في مقالته عن إيفانوف في مجلة دراسات شرق أوسطية ٨ عدد ٢ (أيار ١٩٧٢)، ص٢٤١-٢٤٤.

١٧. ديغان، كارنامه، ص٤٥-٤٦.

١٨. تحدد شجرة نسب في كتاب رحمة الله، خوجاكوم نو إتحاس، ص٢١٣، مقر إقامة هذا الإمام ومكان دفنه على أنه شهر بابك. والجزء الثاني من هذا الزعم على الأقل غير صحيح.

١٩. بُغا، إسماعيلي دربان، ص٢٢؛ نور محمد شاه، سات فيراني موطي ني فيل، ص١٠٨. أما النسخة المخطوطة من هذا الكتاب فلا تقدم أية تواريخ.

٢٠. محمد تقي زين العابدين، آثار محمد، ص٦٣؛ ملوك شاه، غولزار شمس، ص٢٩٠؛ رحمة الله، خوجا كوم، ص٢١٣. وشجرة النسب تحذف «بالله». ويذكر فدائي خراساني، هداية المؤمنين الطالبين، ص١٣٢، اسم مستنصر بالله حيدر علي شاه، الأمر الذي يشير إلى أن فدائي يخلط بين هذا الإمام و إمام آخر من خط محمد شاه. وأشار كتاب هداية المؤمنين، ص٣٣ إلى أن هذا الإمام هو من بعث ببابا شاهيدي إلى هرات، وملا عبد الرحمن إلى جام، وميرزا أبو القاسم أسترابادي إلى أمير محمد حكيم في الري.

٢١. مستنصر بالله (غريب ميرزا)، بنديات جوانمردي؛ تح. إيفانوف (ليدن، ١٩٥٣).

٢٢. ديغان، كارنامه، ص٢٦. واقتباس ديغان للآية القرآنية الثانية غير دقيق.

٢٣. لسبب غامض، يجعل ديغان ذلك يقرأ على أنه مستنصر بالله (دو فم) أي الثاني. ولا نجد هذه القراءة عند إيفانوف ولا دفتري أو معزي. ولذلك ربما يعدّ الأمر خطأً من جانب هذا الباحث الإيراني. وتظهر بقايا الصندوق عند معزي في إسماعيلية إيران، ص١٠٤، وعند مستنصر بالله، بنديات، اللوحة ٦ (ورقمت خطأً باللوحة ٧)؛ ونجد صورة للضريح عند دفتري، الإسماعيليون، ص٤٥٧، والطبعة الأخيرة لبنديات، تح. إيفانوف.

٢٤. يبدو أن إيفانوف أصبح على علم بوجود هذا الشاعر الإسماعيلي منذ وقت باكر يعود إلى ١٩٤٩. أما كونه على علم بكتابات داعي فهذا واضح من مراسلات إيفانوف مع هنري كوربان (١٢ كانون أول، ١٩٤٩). انظر: Schmidtke, *Correspondance Corbin* - Ivanow: *Lettres Echanges* ... (paris, 1999), p.42 ومن المدهش أنه لا يذكر هذا المؤلف في أي من كتاباته الأكاديمية، كالأدب الإسماعيلي.

٢٥. توركمان، تاريخ العالم العباسي، ص١٨٢-١٨٣.

٢٦. ذُكرت عند مُعزي، إسماعيلية إيران، ص٤٠. ثمة شاعر آخر يحمل اللقب داعي ويبدو أنه أعد مجموعة مختارة شعبية من حوالى ١٠٠٠ مثنوي من مصنف لصنائعي، حديقة الحقيقة، وسماها «لطيفة العرفان». أما اسمه الكامل فهو نظام الدين محمود حسيني شيرازي، وتوفي سنة ١٤٦٣ أو ١٤٦٦، السنة المعاصرة لإمامة المستنصر بالله. والإسم المستعار (داعي) مذكور في الأبيات الافتتاحية لهذه المختارة. انظر مقالة «صنائعي» في الموسوعة الإسلامية، ط٢. م٩؛ وكتاب Bruijn, *Of Piety and Poetry* (Leiden, 1983), p.121.

٢٧. توركمان، العالم العباسي، ص١٨٢-١٨٣. وقد فضّلت في هذه الفقرة ما أورده ديغان في كارنامه، ص٦٤-٦٥.
٢٨. آذر، آتشكاده، تح. ناصري (طهران، ١٩٥٩)، م٣، ص١٢٤٨، ١٣١٦-١٣١٧.
٢٩. هدايت، مجمع الفصحاء، تح. مصطفى (طهران، ١٩٥٧)، ص٢٨٩-٢٩٠.
٣٠. حول ابن حسام انظر: دولت شاه، تذكرة الشعراء، تح. براون، ص٣٠١؛ معزي، إسماعيلية إيران، ص٣٢٧-٣٣٠؛ مقالة Aubin عن الحقبة التيمورية في مجلة: Revue des Etudes Islamiques 35 (1967), pp. 187-188, 195-201؛ وخواند أمير، حبيب السير، م٤، ص٣٣٦؛ معصوم علي شاه، طريق الحقيقة، تح. محجوب (طهران، ١٩٦٦)، م٣، ص١١٢؛ شوشتري، مجالس المؤمنين (طهران، ١٨٨٢)، ص٥٣٣.
٣١. أحمد أحمد بيرجندي، مقدمة إلى خسفي، ديوان محمد بن حسام خسفي... تح، بيرجندي وتقي (مشهد١٩٨٨،)، ص١١-١٢.
٣٢. دولت شاه، تذكرة الشعراء، ص٣٠٢؛ خواند أمير، حبيب السير، م٤، ص٣٣٦. انظر أيضاً مقالة أوبان، «قوهستاني والحقبة التيمورية»، ص١٨٧-١٨٨؛ شوشتري، مجالس المؤمنين، ص٥٣٦.
٣٣. انظر معزي، إسماعيلية إيران، ص٣٢٩.
٣٤. خير خواه هراتي، كلام بير، ص٦٢، ٦٣، ٧٢.
٣٥. نجد صورة للضريح عند معزي، إسماعيلية إيران، ص٣٢٨.
٣٦. يقتبس محقق «ديوان» ابن حسام هذا البيت في مقدمته ص١٧. وانظر ص ٣٠٩ حاشية ١٠٢ من العمل نفسه.
٣٧. خسفي، ديوان، ص٣٠١-٣٠٢؛ معزي، إسماعيلية إيران، ص ٤١٦، ٤٨٤ حاشية ٧٥. اسم قاسم الأنوار نجده عند خير خواه هراتي، فصل دربيان شيناخت إمام، ص١٣.
٣٨. إيفانوف، الأدب الإسماعيلي، ص١٦٣.
٣٩. انظر بدخشاني، سي وشيش صحيفة؛ بدخشاني، تحفة الناظرين، ص١-٨٥؛ إيفانوف، الأدب الإسماعيلي؛ بوناوالا، ببليوغرافيا، ص٢٦٧.
٤٠. بدخشاني، سي وشيش صحيفة، ص٥٥. وربما وجد سيمنوف نسخة من هذا العمل، انظر مقالته عن وصف مجموعة المخطوطات التي بحوزته في مجلة:
Izvestiya Rossiyskoy Akademii Nauk/Bulletin de l'Academie des Sciences de Russia (Petrograd) 6 serie,no.12(1918); p.2190, n2.
٤١. انظر حاشية ٥٤ في الفصل الأول.
٤٢. ورد عند معزي، إسماعيلية إيران، ص١٦٩-١٧٠ حاشية ٩١، حيث تعتقد أنها تتعلق بالإمام عبد السلام. والبحر هو رمل محذوف مثمّن.
٤٣. محمد تقي زين العابدين، آثار محمد، ص٦٤؛ ملوك شاه، غولزار، ص٢٩٠، وهو يشير إلى عبد السلام باسم محمد شاه أيضاً. السلام هو من أسماء الله الحسنى (الآية ٥٩ : ٢٣).
٤٤. شونارا، نورمبين، تح. صوفي؛ ص٣٤٠.

٤٥. تذكر شجرة أنساب من القرن الثامن عشر وردت عند رحمة الله، خوجاكوم... ص٢١٣، ربما بصورة غير صحيحة، أن هذا الإمام عاش في شهر بابك.
٤٦. [عبد السلام]، «بنج سوخان...» في: كتاب مستجيب هفت باب داعي بوإسحق، تح. بيك، ص١٢٥-١٢٦.
٤٧. إيفانوف، الأدب الإسماعيلي، ص١٤٠.
٤٨. المصدر السابق، ١٤٠-١٤١.
٤٩. بوناوالا، بيليوغرافيا، ص٢٦٩.
٥٠. المصدر السابق، ص٣٥٣.
٥١. بُغا، إسماعيلي دربان، ص٢٢؛ نور محمد شاه، سات فيراني...، ص١٠٩؛ دفتري، الإسماعيليون، ص٤٥٩. تجعل النسخة المخطوطة من كتاب نور محمد شاه من عبد السلام خليفة لإسلام شاه والسلف المباشر لغريب ميرزا، وتذكر التاريخ على أنه ١٤٣٩ في مكان و١٤٩٤ في مكان آخر. انظر المخطوط في مجموعة عبد الرسول موجي (كندا)، ص١١٩، ١٥٧.
٥٢. وأُعطي له هذا الاسم عند الحسيني أيضاً، خطابات عالية؛ محمد تقي زين العابدين، آثار محمد، ص٦٤-٦٥؛ ملوك شاه، غولزار، ص٢٩٠ ، ٢٩٥؛ ديغان، كارنامه، ص٣١.
٥٣. الحسيني، خطابات، ص٤٢- ٤٣؛ ديغان، كارنامه، ص٣١؛ ويلمح كتاب كوتشك، غولزار رز، إلى هذه الحادثة؛ محمد تقي، آثار محمد، ص٦٥ حيث يقدم تفسيراً للاسم بأنه كان نتيجة تكرر عزلة الإمام في أماكن نائية للتأمل. ويقدم ملوك شاه تفسيراً قريباً من ذلك، غولزار، ص٢٩٠؛ وكذلك شونارا، نور مبين، ص٣٤٤ حيث يذكر الإسم (غريب الله).
٥٤. ديغان، كارنامة، ص٣١؛ محمد تقي زين العابدين، آثار محمد، ص٦٤-٦٥. يشير شونارا، نورمبين، ص٣٤٤، إلى أن هذه القرية تقع اليوم قرب أنجودان وفيها تكية تدعى خانقا عباس شاهي.
٥٥. غريب ميرزا، من كلام شاه غريب ميرزا مخطوط فارسي رقم ١٢٣ في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية (لندن).
٥٦. انظر نانجي، نسخة خوجكية من بنديات جوانمردي [proceedings of the] *30th International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa: Middle East I*، تح. Lama (مكسيكو)، ١٩٨٢٠، ص١٢٢-١٢٥. لمزيد من المعلومات حول الخط الخوجكي انظر: آساني، مجموعة هارفارد من الأدب الإسماعيلي باللغات الهندية؛ ومقالته عن الخط الخوكجي في مجلة JAOS 107, عدد ٣(١٩٨٧).
٥٧. انظر المقدمة إلى بنديات جوانمردي، ص٣-٤.
٥٨. غريب ميرزا، بنديات، مخطوط رقم ١١٠خوجكي، مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية (لندن).
٥٩. انظر مقالتي عن بنديات على موقع المعهد على شبكة الإنترنت: www.iis.ac.uk/Library-

iis/Collection/k-pandyat.htm. ٥

٦٠. مستنصر بالله (غريب ميرزا)، بنديات، ص١-٢.
٦١. دفتري، الإسماعيليون، ص٤٦٨-٤٦٩؛ إيفانوف، الأدب الإسماعيلي، ص١٣٩-١٤٠؛ معزي، إسماعيلية إيران، ص٤١؛ نانجي، التقليد الإسماعيلي النزاري، ص٨١؛ بوناوالا، بيليوغرافيا، ص٢٦٨.
٦٢. المجموعة السنية التي تتضمن هذا الحديث تشمل كتاب المتقي، كنز العمال (بيروت، ١٩٧٩)، حديث رقم ٣٤١٦٩ كما ترجمه هونزاي في The Holy Ahli- Bayt (كراتشي، ١٩٩٩)، ص٦٢؛ التبريزي، مشكاة المصابيح، تح. الباني (بيروت، ١٩٦١)، م٣، ص٢٦٥. ومن المصادر الإسماعيلية: أبو الفوارس، الرسالة في الإمامة، تح. وتر. سامي مكارم (دلمار، ١٩٧٧)، ص٣٠؛ النعمان، دعائم الإسلام، تح. فيضي، م١، ص٣٥.
٦٣. مستنصر بالله، بنديات، ص٤٧.
٦٤. المصدر السابق، ص٥٦.
٦٥. المصدر السابق، ص٥٤.
٦٦. المصدر السابق، ص١٣٤-١٣٥.
٦٧. التاريخ ١٤٧٠ مدون في: منازل الأقطاب، وهو مصدر متأخر لكنه مكرّس لحياة ابن كبير الدين، إمام الدين، بينما نجد تاريخ ١٤٩٠ مدوناً عند الشيخ عبد الحق دهلوي، الذي كتب بعد ذلك التاريخ بقرن تقريباً. ونال التاريخ الأول مصداقية أكبر عند الباحثين الذين ساروا على نهج إيفانوف، الأدب الإسماعيلي النزاري، ص٧٧. ثمة حديث آخر محفوظ في ، تاريخ برهانبور، حيث تكون وفاة حسن كبير الدين سنة ١٤٤٧ ، وقد ذكره إيفانوف في مقالته عن فرقة إمام شاه في كجرات في مجلة JBBRAS ١٢ (١٩٩٣٦)، ص٥١. وإذا ما كان ذلك صحيحاً، تكون كتابة بنديات جوانمردي من قبل أول مستنصر أنجوداني.
٦٨. نور محمد شاه، سات فيراني موطي، ص٢٧٢.
٦٩. نانجي، التقليد الإسماعيلي النزاري، ص٧٩.
٧٠. نور محمد شاه، سات فيراني موطي، ص١١٩، حيث يستخدم المصطلح «باتي» الذي يعني «عمل» أو «حصة»؛ وفي منازل الأقطاب، كما ذكره إيفانوف في مقالته عن فرقة إمام شاه، ص٤٠، ورد مصطلح «نعمة» الذي يفيد معنى الثروة.
٧١. إيفانوف، «فرقة إمام شاه»، ص٣٩-٤٠؛ إمام شاه، جيربهايري بير كبير الدين... في ١٠٠ جنان ني شوباضي، م١، مواضع عديدة.
٧٢. نور محمد شاه، سات فيراني موطي ني فيل، ص١١٩.
٧٣. دهلوي، أخبار الأخيار (دلهي، ١٨٩١)، ص٢٠٧-٢٠٨.
٧٤. قرية تقع على مسافة ٣٥ كيلومتر شمال شرق أنجودان وشمال غرب محلات. ويبدو أن تسمية كهك تطلق على كل محيط القرية بما في ذلك أنجودان. انظر نانجي، التقليد، ص٧٣.
٧٥. نور محمد شاه، سات فيراني موطي، ص٢٧٣.

٧٦. المصدر السابق، ٢٧٤-٢٧٥.
٧٧. نور محمد شاه، سات فيراني موطي ني فيل، ص١٢٣. من الصعب تحديد أي من ذرية حسن كبير الدين انشق وترك المذهب. ويبدو أن رحمة الله شاه وباي بوذاي حافظا على ولائهما للأئمة النزاريين. وثمة جنان من تأليف كثير الدين محفوظ في مخطوط K22 في مجموعة هارفارد يفيد ببقاء المؤلف على ولائه أيضاً؛ وكذلك الحال مع ميثا شاه ابن أولياء علي.
٧٨. يبدو أنها تعادل ١٦روبية.
٧٩. نور محمد شاه، سات فراني موطي، ص٢٨٠؛ وسات فراني موطي ني فيل، ص١٢١.
٨٠. المصدران السابقان، ص٢٨٢-٢٨٣؛ ص١٢٢.
٨١. نور محمد شاه، سات فراني موطي، ص٢٨٤-٢٨٥؛ ٢٨٧.
٨٢. نور محمد شاه، سات فراني موطي ني فيل، ص١٢٤. وكذلك، وصف إمام شاه رفض جماعات السند له في كتابه، جانا تبوري، ط٢(مومباي، ١٩٧٦)، الأبيات١٥-٢٦. انظر إيفانوف، مح، Collectanea, م١ (ليدن، ١٩٤٨)، ص١٢٢-١٣٧؛ نانجي، التقليد الإسماعيلي، من٧٩-٨٠.
٨٣. نور محمد شاه، المصدر السابق، ص١٢٤. وفي الصفحة١١٢ من المصدر المذكور وصف غريب للفرحة التي أصابت إمام شاه عند تلقيه رسالة من الإمام، وهو ما ورد عند إمام شاه نفسه في جنان شاها نا خات. . . في ١٠٠ جنان ني شوياضي، م٥، ص٩٤-٩٥؛ وهذا الجنان لا يزال يقرأ إلى يومنا هذا عند ورود رسائل من الإمام.
٨٤. وهكذا يبدو افتراض إيفانوف بأن ذلك هو لقب وليس اسماً هو افتراض خاطئ. وفيما جرى استخدام مصطلح «نور شاه» من آن لآخر كلقب عام في الجنان، إلا أنه يبدو هنا كإشارة محددة إلى الإمام النزاري الخامس والثلاثين.
٨٥. ما يؤيد تصنيفها من قبل مستنصر بالله الأكبر هو ما ورد عند نور محمد شاه، سات فراني موطي ني فيل، ص١٠٨.
٨٦. مستنصر بالله (= غريب ميرزا)، بنديات جوانمردي، ص١.
٨٧. مقدمة إيفانوف للمصدر السابق، ص٨.
٨٨. قوهستاني، هفت باب، تح. إيفانوف ص٤٢.
٨٩. المصدر السابق، ص١-٢.
٩٠. المصدر السابق، ص٢٤.
٩١. المصدر السابق،ص٦٣.
٩٢. مقدمة إيفانوف للمصدر السابق، ص٣.
٩٣. معزي، إسماعيلية إيران، ص٤٢. قوهستاني، هفت باب، ص٥٥-٥٦.
٩٤. قوهستاني، هفت باب، ص٤٢.
٩٥. بوناوالا، بيليوغرافيا، ص٢٧٠.

٩٦. خير خواه هراتي، **رسالة في تصنيفات خير خواه هراتي**، تح. إيفانوف، ص٨.
٩٧. المصدر السابق، ص٢١.
٩٨. عن هذه الشخصية، انظر أوبان، مقالة عن قوهستاني، ص١٨٧-١٨٨؛ حاشية٤.
٩٩. إشارة إلى معراج النبي إلى الفردوس الذي لمّح إليه القرآن (١٧:١) وفي أماكن أخرى. انظر مقالة روبنسون عن «المعراج» في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٧.
١٠٠. انظر مقدمة إيفانوف لقوهستاني، **هفت باب**، ص٤.
١٠١. هونزاي، **النور اللامع**، ص٩٣-٩٥.
١٠٢. حسين، **آمد زمان**، ويمكن تصنيف البحر من ناحية تقنية على أنه مضارع مخبون أخرب مكفوف وسالم وأخرب ومحذوف. عن صعوبة التصنيف انظر: Thiesem, *A Manual of Classical Persian* (Belgium,1982), pp. 153-156, 180.
١٠٣. زماني، آي در ميان - ي جان مخطوط فارسي رقم ١٤٧١٨ في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية (لندن). والبحر هو نفسه الوارد عند حسين في «آمد زمان».
١٠٤. قوهستاني، **هفت باب**، ص٤.
١٠٥. غير أنني لم أستطع تتبُّع مثل هذا الحديث.
١٠٦. جويني، **تاريخ فاتح العالم**، م٣، ص٢٤٩.
١٠٧. انظر مقدمة إيفانوف لقوهستاني، **هفت باب**، ص٤.
١٠٨. ذوا: كات: **باب - سانجي... خاص إمامي إسماعيلي خوجا جماعاتي** (مومباي، ١٩٠٢)، ص٨٧.
١٠٩. تذكر شجرة نسب من القرن الثامن عشر وردت عند رحمة الله، **خوجا كوم نو اتحاس**، ص٢١٣؛ وعند ملوك شاه، **غولزار**، ص٢٩٠، أن هذا الإمام هو أول من غادر شهر بابك إلى أنجودان.
١١٠. دفتري، **الإسماعيليون**، ص٤٥٩؛ معزي، **إسماعيلية إيران**، ص١٠٧.
١١١. صورة كل من الصندوق والضريح موجودة في مقدمة إيفانوف لمستنصر بالله، **بنديات**، لوحة ٦ والضريح عند دفتري، **الإسماعيليون**، ص٤٥٧.
١١٢. حسين، **آمد زمان**.
١١٣. قوهستاني، **هفت باب**، ص٦٥.
١١٤. كان هذا النص المحقق تحت عنوان «هفت باب بابا سيدنا» في **رسالتان إسماعيليتان مبكرتان** من تحقيق إيفانوف (مومباي، ١٩٣٣)، ص٧، قد تُرجم إلى الإنكليزية من قبل هدجسون في كتابه، **نظام القتلة** (نيويورك، ١٩٨٠)، ص٢٨٢-٢٨٣، وهو منحول إلى حسن الصباح. لكن ظهرت مخطوطة بعد ذلك حددت المؤلف بأنه صلاح الدولة والدين حسن محمود المعروف أيضاً باسم حسن صلاح مُنشي وحسن محمود خطيب. انظر مقدمة بدخشاني لكتاب الطوسي، **روضة التسليم**، xv - xvi، ٢٤٤، حاشية١٥.
١١٥. ناصر خسرو، **ديوان أشعار حكيم ناصر خسرو قوباني**، تح. مينوي ومحقق (طهران،

١٩٧٨)، ص ٥١٠؛ ناصر خسرو، ديوان، تح. تقوي (طهران، ٢٠٠١)، ص٢٥٩.

١١٦. المصدر السابق، ص ٥١٣؛ ص ٢٦٠.

١١٧. المؤيد في الدين الشيرازي، المجالس المؤيدية، تح. حميد الدين، م ١ و٢ (مومباي وأوكسفورد، ١٩٧٥-١٩٨٦)، م١،ص١٥-١٦. انظر أيضاً قطب الدين، المؤيد الشيرازي وأشعار الدعوة الفاطمية (ليدن، ٢٠٠٥)، ص ١٠٥-١١٠، ومنه استقيت في عدة مواضع.

١١٨. المؤيد في الدين الشيرازي، ديوان، تح. حسين (القاهرة، ١٩٤٩)، ص ٢٠٤، ٢٢٩، ٢٥١، ٢٩٢، ٢٩٥، ٢٩٧، ٣١١، ٣١٤.

١١٩. المصدر السابق، ص ٢١٧؛ ومترجم في قطب الدين، المؤيد، ص ١٠٨.

والذي قال في الكتاب تعالى مثل ذاك تحته ممثول

١٢٠. المصدر السابق، ص ٢٠٣؛ والترجمة معدلة من قطب الدين، المؤيد (أطروحة دكتوراه، جامعة هارفارد، ١٩٩٩)، ص ١٠٨.

إقصد حمى ممثوله دون المثل ذا إبرُ النحل وهذا كالعسل

١٢١. ناصر خسرو، غشايش ورهايش، تج. وتر. هونزاي (لندن، ١٩٩٨)، ص٦٥.

١٢٢. المؤيد في الدين، ديوان، ص ٢٢٩.

يـا قـبـلـة الـحـق الأعـزّ   وكـعـبـة الـحـي الأجـلا

إن حـج لـلـبـيـت الـجـمـاد   فـنـحـوكـم أولـى وأولـى

١٢٣. ديغان، كارنامه، ص٢٩. والصندوق الذي صنع للقبر حديثاً تعرض للتخريب من قبل متطفلين ولم يبق منه سوى قطع صغيرة. انظر دفتري، الإسماعيليون، ص ٤٥٩. ومن حسن الطالع أن ديغان دوّن هذه المعلومات عندما كان الصندوق لا يزال سليماً.

الفصل السابع

درب الطالب

غلبني الحزن على حياتي التي ذهبت كلها أدراج الرياح.
أحياناً، كانت نفسي التي مزقها الأسى
مستعدة لتنجو من جسدي تطلب العون
وأحياناً أخرى، كان قلبي الدامي سينفجر بالبكاء
في بحثه عن فرجة، فيجبرني على طلب التوحد
وترك صحبة الآخرين.

بوإسحق قوهستاني - الفصول السبعة

عاش ناصر خسرو حياة لاهية في أيام شبابه. فكان عاشقاً للخمرة والنساء ومصاحبة الخلاّن، وتمتع بمركز مريح في خدمة الدولة[1]. ومع ذلك، فقد وجد خلف هذا المظهر الخارجي رجلاً وقع في حزن عميق، وأحس بأنه يشكو من فراغ داخلي وكينونة جوفاء. وقد اعترف بحسرة في كتابه سفر نامه (أو كتاب الرحلة)، وهو يستذكر كلمات حديث للنبي « قل الحق ولو على نفسك»، أنه كان في حالة سكر متواصل إبان إقامته لشهر كامل في جوزجان[2]. وكان في هذا المكان أن حدث شيء ما بصورة غير طبيعية. فقد رأى رؤيا قدّر لها أن تغير مجرى حياته إلى الأبد:

«حتى إذا كانت ذات ليلة رأيت في المنام رجلاً يقول لي: إلى متى تشرب هذا الشراب الذي يسلب لب الرجال، خير لك أن تصحو. فأجبت: إن الحكماء لا يستطيعون شيئاً غير هذا يقلل هموم الدنيا. فأجاب: إن التسرية عن النفس لا تتأتى بفقد الشعور والعقل، والحكيم لا

يستطيع أن يقول إن الرجل المسلوب الفؤاد يصلح هادياً للناس، بل ينبغي
عليه أن يبحث عما يزيد العقل والحكمة. قلت : و أنى لي هذا ؟ قال :
من جدّ وجد، ثم أشار إلى القبلة ولم يقل شيئاً. فلما صحوت من النوم،
كانت هذه الرؤيا ماثلة بأكملها أمامي وقد أثرت فيّ فقلت لنفسي: صحوت
من نوم البارحة وينبغي أن أصحو من نوم أربعين سنة خلت...»[٣].

نهض ناصر من نومه فجأة ليجد أن الرؤيا لا تزال حية في ذهنه، ولذلك قال متحسراً، «صحوت من نوم البارحة، وعليّ أن أصحو من حلم دام أربعين سنة»[٤]. ومن هنا كان قراره بالعدول عن كل سلوكه حتى يحصل على السعادة التي يريد. فاستقال من وظيفته الحكومية وانطلق في رحلته الشهيرة بحثاً عن الحقيقة. وقد كتب شعراً يصف فيه ما أصابه:

«انهض من نومك، أنت يا من هجعت أربعين سنة!
ألا ترى أنه لم يبق من أصدقائك هنا أحد؟ كانت
سنة ثلاثمئة وتسعٍ وأربعين للهجرة عندما جاءت بي أمي إلى
عالم التراب هذا. وهكذا كنت قد نشأت كنبتة في تربة سوداء
رواها ماء رقراق، من غير علم. ومن حالة النبات وصلت إلى حالة
الحيوان، وكنت لبعض الوقت كطائر صغير بلا جناح. في المرحلة
الرابعة ظهرت علامات الإنسانية عندما وجدت وظيفة النطق طريقها
بشكل ما إلى هذا البدن الكدر[٥]. وعندما أحصت الأفلاك السماوية لي
اثنتين وأربعين سنة، بدأت نفسي الراغبة في المعرفة بطلب الحكمة.
استمعت إلى العالم يشرح علوم الأفلاك والوقت والعناصر، وقرأت
الكتاب تلو الكتاب. فوجدت نفسي أكثر علماً ممن هم حولي، لكن قلت:
لابُدّ يقيناً من وجود شخص أكثر علماً وتفوقاً![٦] وهذا الشخص هو
كالعقاب بين الطيور، والناقة بين الحيوانات، ونخيل التمر بين الأشجار،
والياقوتة بين الجواهر، والقرآن بين الكتب المنزلة، والكعبة بين البيوت
وكالقلب في الجسم الإنساني، والشمس بين النجوم. كانت روحي منزعجة بهذه
الاجتهادات والأفكار، وراحت هذه النفس المتأملة تستفسر من

كل مفكر: فطلبت من الشافعية والمالكية ومن كلام الأحناف الطريق
إلى من اختاره الله حاكم الدنيا والمرشد. كل واحد منهم أشار
إلى طريق مختلف - أحدهم دعا إلى طريق التتار، وآخر إلى شعب البربر.
وعندما سألت «لماذا » و «لأي سبب» ورغبتُ في براهين قوية، راحوا
يتلوون في عجزهم، هذا أعمى وذاك أصم. ودام ذلك حتى
قرأت في أحد الأيام «آية البيعة» في القرآن التي يقول فيها تعالى،
«يد الله فوق أيديهم» (٤٨ : ١٠). آه، نعم! أولئك كانوا من
قطع العهد وأقسموا يمين الولاء تحت الشجرة، رجال من أمثال جعفر
ومقداد وسلمان وأبي ذر. فسألت، «أين تلك الشجرة التي نتحدث
عنها؟ وأين اليد التي أقسموا عليها؟ أين أجد تلك اليد، وتلك
البيعة، وتلك الصحبة؟» فأجابوا، «لم تبق لا الشجرة ولا اليد
لأن ذلك الجمع قد انفرط الآن وتلك اليد قد اختفت»، «ماذا؟» جميعهم
أصحاب النبي، الأفضل من بني البشر، الموعودون بالجنة، المميزون
لأنهم أقسموا اليمين! فسألت «ألم يذكر القرآن أن أحمد هو مبشر
ونذير وسراج منير؟» (٣٣: ٤٥-٤٦)، وأنه إذا ما أراد المشركون
أن يطفئوا نور الله، فإن الله سيبقيه مضيئاً بالرغم من كيدهم؟ (٩ : ٣٢)
كيف يكون أن ذلك الجمع لم يعد موجوداً اليوم؟ هل كلمات الله تعالى غير
صحيحة ؟ يد من سنُقسم عليها عهدنا؟ هل أولئك الذين جاؤوا لاحقاً
محرومون مما مُنِحَ سابقاً؟ ما هو ذنبنا أننا لم نولد في ذلك الوقت؟
لماذا كتب علينا الحرمان من النبي والبقاء مكروبين؟»[٧]

لم يكن ناصر خسرو يصدق أن الله قد يكون ظالماً. فالقرآن يعلن بوضوح، «لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحاً قريباً» (٤٨ : ١٨)، وقال أيضاً، «إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم فمن نكث فإنما ينكث على نفسه، ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجراً عظيما»(٤٨ : ١٠). «لماذا على المؤمنين اللاحقين إذاً أن يُحرموا من هذا الأجر؟» سأل ناصر مضيفاً، «ما ذنبهم إذا كانوا قد ولدوا الآن وليس

في زمن النبي؟» فبعدل منه، لم يسمح الله لتلك اليد أن تختفي ولا لذلك الجمع أن يتفرق. ولا بد، طبقاً لناصر، من وجود شخص دائماً نستطيع أن نعاهد الله على يديه. وقد حدد ذلك الشخص بأنه الإمام المنحدر من النبي، المستنصر بالله المقيم في القاهرة والحاكم على إمبراطورية عظيمة. ونَسَبَ تحوله الروحاني إلى الإمام فقال في أبيات رقيقة:

عندما شعّ نور إمام الزمان على نفسي، أصبحتُ
الشمس البهية بالرغم من أنني كنت معتماً كالليل،
واسم إمام الوقت المعظم الذي به ترقيت وصعدت
من الأرض إلى السماء، هو [ككوكب] الزهرة[٨].

وبعد عدة قرون، كان رجلٌ مسلمٌ آخر باسم بوإسحق قوهستاني سيواجه أزمة إيمانية شبيهة بأزمة ناصر خسرو. وقد قاده بحثه عن الحقيقة في النهاية إلى إعطاء عهد الولاء والطاعة للإمام المستنصر المقيم في أنجودان. لكن المستنصر الأنجوداني، خلافاً لمستنصر القاهرة الذي دان له ناصر خسرو بولائه، كان يعيش في فترة من الستر والتقية، بل أجبره أعداؤه على ترك بيته، الأمر الذي كان وراء تسميته بغريب ميرزا أو «الأمير المنفي»، طبقاً لما أخبرنا به الشيخ شهاب الدين شاه[٩]. وفي هذا الفصل، سنرافق بوإسحق قوهستاني في بحثه الروحاني لاستكشاف سلوك الدعوة في تلك الفترة، ونعاين مفهوم وسياق التقية بعمق أكبر.

الستر والكشف: أعمال التقية

ناقشنا في الفصل السادس الامتناع عن استخدام الاسم الصحيح للإمام في سياق الاهتمام والاحترام، غير أنه يجب ألاّ نتغاضى عن حقيقة أن تجنّب تسمية الإمام كان وسيلة لمنع الآخرين من اكتشاف المكان الذي يعيش فيه إضافة إلى كونها علامة على الاحترام والتقدير. وقد ورد ذكر هذا السبب صراحة في إحدى مواعظ الإمام في كتابه بنديات جوانمردي (أو وصايا للرجل الحقيقي)، التي يحذّر فيها المؤمن بألاّ يذكر اسمه في حضرة أعداء الدين[١٠]. ولم يكن ذلك شيئاً جديداً في الإسلام الشيعي. فمن أجل ستر هوية الإمام، كان يشار إليه بطريقة مبهمة كما كان الإمام جعفر الصادق يدعى «بالعالم»[١١] اختصاراً. من زاوية مختلفة، يقول المؤلف المعتزلي أبو جعفر

الإسكافي(ت٢٤٠/ ٨٥٤) أن رواة الحديث عن علي كانوا لا يجرؤون أبداً، إبان فترة الحكم الأموي، على الإشارة إليه بالاسم، وكانوا يروون ببساطة عن «رجل من قريش»(١٢).

أما كتابات الشاعر حسين من زمن غريب ميرزا، فقد أشارت بوضوح إلى الحاجة لحذر مستمر. وفيما تُعدّ هذه الأبيات دلالة على الممارسة المتواصلة للتقية، إلا أنها توحي أيضاً بأن النقاش الباطني داخل الجماعة قد ازدهر ولقي تشجيعاً:

«حان الوقت الذي نعبّر فيه عن الحب علناً، وأن نشرح أسرار الدين للمحبين. بعد ذلك سنجلس معاً بأمانة ونحن نستر درب الدعاة عن أعداء الدين»(١٣).

تشير بعض الإشارات في شعر ابن حسام إلى أن الإمام كان في ذلك الوقت، وبغض النظر عن سياسته مع غير الإسماعيليين، في تواصل مع جميع أتباعه بصورة علنية. والنص الكامل لهذه القصيدة التي أعجب مؤلف كتاب كلام بير بإحدى أبياتها، كما مر معنا سابقاً، هو على النحو التالي:

«بحق الله أيها الأخوة، إنه موسم الصلوات؛ اسعوا وراء
رغباتكم لأنه زمن الحاجات. القيامة هي ما تظهر كل ستة آلاف
سنة. والآن إنها السابعة، وثمة من قائم للقيامة. فإذا
لم تعرف إمام الوقت في حقيقته، فإنك تكدح باتجاه جهنم
بالرغم من مئات الألوف من صلواتك. إن جميع أولئك الذين
لم يعرفوا مولاهم مقحمون لا محالة في الشرك والظلمة. كيف للسر أن
يبقى مخفياً بين الله وعبده؟ فالله هو العارف بالأسرار وسيد الأشياء
المستورة. تخلّ عن شهواتك وأفكارك الوضيعة. حافظ على
عينيك مثبتتين على الهدف، فليس في قلبك شيء سوى الهراء، ولذلك
أنقذه. وكل ما قلته من تصوراتي ليس إلا وهماً
وخداعاً في حضرته. انطق اسم مولانا بإخلاص من صميم القلب، فقد
أصبح ظاهراً ودعوته هي حديث البلد. من الشرق ومن الغرب ظهر الرفاق إلى
العلن لكن ذلك كله محكوم بدلالة واحدة في نعمتك، ألق بنظرة على عبيدك

المتواضعين، لأن بين الناس يكون حديث كثير. أعط خمرة
الشوق من قدح مولانا المترعة، لأن ذلك كله هو بسبب ما ينزل على
جماعات المصلين من رحمة. سامحوا ابن حسام، عبدكم الفقير، لأنه
سجين في بئر من الظلمة»[١٤].

أيام الخلق السبعة

الزوج أو المثنوي الثاني من أشعار ابن حسام إشارة إلى المعتقد الإسماعيلي المتعلق بأيام الخلق السبعة[١٥] المبني على فرض، من بين افتراضات أخرى، يتمثل بالإعلان القرآني، «إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش» (٧ : ٥٤).

تشترك الأديان الإبراهيمية في الاعتقاد باكتمال الخلق في ستة أيام مع يوم إضافي، اليوم السابع أو السبت الذي حظي بهالة مقدسة من التقدير والتبجيل الخاصين. وقد أكد الإنجيل ذلك أيضاً حين قال، «وبارك الله اليوم السابع وجعله مقدساً» (سفر التكوين ٢ : ٣). لقد لاحظ المؤيد في الدين الشيرازي وهو يتأمل متفكراً في هذا المفهوم أن أولئك الذين يعملون على شرح ذلك من ناحية ظاهرية إنما هم ذاهلون تماماً عن المعنى الحقيقي. ورأى أن أهل الظاهر قد أساؤوا تماماً فهم النصوص المقدسة من خلال تشويش معاني عبارات من هذه النصوص لها صفة الرمزية الكاملة، مع اجتهادات فجة تتعلق بخلق العالم المادي في ستة فترات زمنية كل واحدة منها تتألف من أربع وعشرين ساعة. ووازن المؤيد المسألة عقلياً عندما رأى أن الزمن نفسه يتحدد بحركة الأفلاك السماوية، حيث إن شروق الشمس وغروبها هو ما يدل البشر على مرور الأيام. فإذا ما كان للخلق أن يحدث، وإذا ما كان الله سيصوّر الشمس و الأرض وأجسام الكواكب الأخرى، وهي أمور لم تكن قد حدثت بعد، فكيف ستشير هذه الآيات إلى مرور الوقت بالشكل الذي اعتدنا فهمه بها؟ بل إن الحكيم أقل تأثراً بأولئك الذين يزعمون، وهم يستشهدون بآية قرآنية، بأن خلق السموات والأرض قد استغرق من الله ستة أيام، كل يوم منها مدته ألف سنة[١٦]. وكان من رأيه أن الخالق، صاحب القوة اللامحدودة، لم يكن محدوداً بزمن أثناء خلقه [للكون]؛ وهذا أمر مؤكد يؤيده قوله تعالى في القرآن، «وما أمرنا إلا واحدة كلمحٍ بالبصر» (٥٤ : ٥٠)[١٧]. ويشدد في زعمه على أنه لابد من وجود معنى

أعمق لأيام الخلق الستة، ويقع الأمر على عاتق التفسير الباطني (أو التأويل) للكشف عن ذلك المعنى[18].

في كتابه الرائع عن التأويل الروحاني، وجه الدين، يستفيض ناصر خسرو في عرض المفهوم الروحاني للسبت على النحو التالي:

«ورد في الأعراف والتقاليد أن الله تعالى بدأ خلق الكون يوم الأحد، وأتمه يوم الجمعة، واستراح يوم السبت. إن فحوى هذا الحديث وما يرمي إليه قد بقي مستوراً عن الناس منذ فجر الزمن. فالجميع قد فهموه وفقاً لطاقة عقولهم على الاستيعاب. اليهود يجلّون يوم السبت ولا يعملون فيه لأن الله استراح في ذلك اليوم. غير أنهم لم يدركوا أن ستة أنبياء سيأتون بأمر من الله إلى هذه الدنيا ويوجهون الناس للعمل. وعندما يأتي السابع، فإنه لن يرشد ويوجه بهذه الطريقة، بل سيكافئهم بالأحرى على أعمالهم. وقد سمّوه السبت وأعلنوه مقدساً»[19].

وهكذا نرى أن هذه الأيام لا تخص خلق الكون المادي، بل هي إشارة إلى الخلق الروحاني للكون، وهو خلق ابتدأ بآدم الذي يمثل اليوم الأول من الأسبوع، أي الأحد، وتواصل مع نوح وإبراهيم وموسى وعيسى، وهم الذين يمثلون أيام الاثنين والثلاثاء والأربعاء والخميس على التوالي. ووصلت عملية الخلق هذه إلى كمالها مع محمد الذي يمثله يوم الجمعة[20]. وما سيأتي بعده هو اليوم النهائي والأخير الذي سيتحقق به مجمل الخلق الروحاني؛ إنه يوم لا يقع ضمن نطاق الأمر بالعمل، وإنما لتوزيع المكافآت والقصاص. ذلك هو السبت أو قائم القيامة[21].

«الناس ينتظرون قدوم السبت، لأنه ستكون فيه استراحة لأولئك الذين عرفوا حقيقة هذه الأيام وأدركوها، وعملوا لتحقيق أمر الأنبياء عن علم ومعرفة. إن أولئك الذين يكدحون مادياً في هذا العالم المادي ويعرفون المعنى الباطني لذلك بواسطة نفوسهم اليوم سيكافؤون عليه غداً في العالم الروحاني»[22].

وهكذا كانت أيام الخلق في الفكر الإسماعيلي هي الأدوار الكبرى للنبوة. وما كان الله يعنيه في الآيات المتعلقة بخلق العالم لم يكن له صلة بعالم الظواهر الأرضية

الكثيف، وإنما بعالم أكثر أهمية وأكبر شأناً وهذا هو عالم الدين. في العالم الأول يتحدد الزمن بحركة الأفلاك السماوية، بينما يتحدد في الثاني بمجيء رسل الله أصحاب الأدوار. وكانت بنية أدوار النبوّة هذه ذات أهمية بالغة بالنسبة لعلماء الإسماعيلية. وربما كان لابن حسام حكمة في ذهنه اقتبسها وعلّق عليها الإمام على ذكره السلام. وكانت صيغة «على ذكره السلام» التبجيلية كثيراً ما يستعملها المؤلفون الإسماعيليون للدلالة على أئمتهم، إلا أنها ارتبطت بإمام ألموت حسن على ذكره السلام، ومن المرجح أن الكلمات التالية هي كلماته:

> «لو عرف البشر معنى الإمامة، لما راودت أي واحد شكوك كهذه الشكوك. لو أن مثل هذا الشخص أدرك أن التغيير لا يوجد دون وجود نقطة [مركزية] ثابتة، تماماً كما هي الحال مع محيط الدائرة الذي [لا يوجد] دون نقطة مركزية. فكل ما يدور أو يتحرك سبب لدورانه وحركته، وأن القوة المحركة ذات الصلة بالغرض الدائر أو المتحرك يجب أن تكون مستقرة وتامة من أجل جعله يدور أو يتحرك. ولهذا السبب قيل [في الأناجيل]: «الأرض والسماء ستتغيران، إلا أن أمر السبت فلن يتعدل أبداً»[٢٣]. وهذا يعني أنه فيما يتغير الأنبياء والحجج، هذا الشخص في ذلك الوقت، وذلك الشخص في وقت آخر، في هذه الجماعة في أحد الأوقات، وفي أخرى في وقت آخر، إلا أن الإمام لن يتغير أبداً: «نحن أهل الخلود»[٢٤].

يعالج كتاب روضة التسليم هذا الموضوع مفصلاً بالقول إن في «خلق السموات والأرض»، تشير «السموات» إلى القوانين الطبيعية الظاهرية، فيما تعني «الأرض» القوانين الروحانية المستورة التي اكتملت وصارت تزداد كمالاً في كل دور من أدوار النبوة المرسلة. ودور محمد هو بداية لدور القيامة، ومن هنا كان على تشريعاته الظاهرة والباطنة تحصيل كما لها مع مقدم اليوم السابع، وهو يوم قائم القيامة[٢٥]. وطبقاً لأبيات ابن حسام الشعرية، فإن الدور السابع هو على الأبواب وأن قائم القيامة هو بين شعبه.

وكان المؤلف المجهول لكتاب الرسالة في معرفة الإمام الذي يرجح أنه قد عاش بعد ابن حسام ببعض الوقت، قد فصّل أيضاً في هذه العقيدة[٢٦]. إنه في يوم

السبت فحسب (أي في دور قائم القيامة) يمكن معرفة الإمام من جهة حقيقته وجوهره. فالسبت هو «يوم الدين» بينما بقية الأيام الستة هي، بالمقارنة، «ليال الدين» حيث يهتدي المؤمنون خلالها بالقمر(أي الحجة) الذي يعكس نور الشمس (أي الإمام)(٢٧).

إن تلميحة ابن حسام في أشعاره إلى زمانه بأنه الدور السابع توحي بأن الإمام كان موجوداً علناً بين أتباعه وفي متناولهم جميعاً وليس للمراتب العليا فقط في هرمية الدعوة. ونحن على علم، من خلال الشعر المثنوي المجهول المؤلف والمذكور سابقاً، بأن الأئمة الأربعة الذين جاؤوا بعد علاء الدين محمد كانوا مستورين(٢٨). لكن بحلول هذا الوقت، كان الأئمة قد انتقلوا إلى منطقة الأمان النسبية لأنجودان. وهكذا، فإن ابن حسام لا يشير إلى الرفاق (أي أفراد الدعوة) فحسب، بل حتى إلى الإمام نفسه بأنهم كانوا مكشوفين لجميع المؤمنين بلا استثناء.

عباءة الشيعة الاثني عشرية

ونشهد في هذه الفترة أيضاً تحولاً في أنماط الضغوطات الدينية التي كانت تمارس على الإسماعيليين. فبينما عثرنا في وقت سابق على دليل على استتار الجماعة في رداء السنّية، نجد الآن براهين على تبنيها لغطاء الشيعية الاثني عشرية(٢٩). والحقيقة أن بعض أبيات ابن حسام الشعرية كانت في مدح أئمة الاثني عشرية، مشيراً إلى أنه بحلول ذلك الوقت على الأقل، فإن بعض الإسماعيليين كانوا مستترين كاثني عشريين(٣٠). ويكتب د. و. مورغان عن موضوع البيئة الدينية في إيران القرن الخامس عشر فيقول: «خلال هذه الفترة، وهي التي شهدت دفقاً هاماً في المشاعر الدينية، لم يكن التعبير عن التبجيل لعلي، بل حتى لأئمة الشيعة المتأخرين، يعتبر متناقضاً بقليل أو كثير مع السنية الأرثوذكسية»(٣١). مثل هذه المشاعر كانت ستسمح للإسماعيليين بالامتزاج بسهولة أكبر بكلا البيئتين الشيعية الاثني عشرية والسنية.

ما يحيّر بنحوٍ خاص كدليل على هذه الظاهرة وخطورتها الكامنة فيها، هو الشهادة الواردة في كتاب **وصايا للرجل الحقيقي**. فالنص المكتوب عشية الثورة الصفوية وفي ضواحي أهم مراكز التعليم الاثني عشري قاطبة، يذكّر المؤمنين على الدوام بأن الإمام حاضر وليس غائباً:

«المنزل الذي لا نوافذ فيه يبقى معتماً. وبيت قلب الشخص الذي لا وصول له إلى إمام الوقت، الذي هو شمس العصر، يبقى معتماً وكئيباً ولا تنوير له. ويبقى دائماً في جهل العداوة والحقد. والظلمة تفسح المجال للكوارث والضلال عن الصراط، وأن يجد المرء نفسه ضائعاً. إن أولئك الذين لا وصول لهم إلى الإمام الحاضر ويعتبرون الإمام غائبا، هم أهل الشقاق وهم الضائعون. وبما أنهم بلا إمام، فقد انقسموا إلى فرق كثيرة متنازعة دائماً، كل واحدة تعارض الأخرى وتمسك بخناقها»[٣٢].

ويشرح كتاب **وصايا للرجل الحقيقي** أن أمر العثور على إمام الوقت هو شيء مفروض في العصر الحاضر تماماً كما كان أمر العثور على نبي الوقت في الماضي. وأولئك الذين عملوا بموجب شريعة النبي السابق، ولم يتّبعوا نبيّ زمانهم كانوا على خطأ. وهذا بغض النظر عن حقيقة أن الشريعة الأقدم عهداً كانت مفروضة إلهياً في عصرها. فالشريعة الأحدث عهداً تتجاوز دائماً تلك الأقدم عهداً. أما اليوم، فقد انتهى عصر النبوة، وفترة الإمامة هي القائمة. ولذلك، إنه لأمر هام بالنسبة للناس معرفة واتباع إمام وقتهم[٣٣]. إن أولئك الذين لا يبحثون عن إمام وقتهم ويتمسكون من غير تفكير بأساليب أجدادهم هم «أهل التقليد». ونصيب وافر من اللوم والعتب يقع على قادتهم، وهو ما نراه في رد الإمام القوي على ممارسات العلماء الكهنوتية:

«حاذر! حاذر أهل التقليد. ولا تتبع العلماء الظالمين، وأعني بهم علماء أهل الظاهر. إنهم ينكرون وجود الإمام بحد ذاته، (وإمكانية) العثور على طريق يوصل إليه، إضافة إلى التشرّف بموقع القرب من إمام الوقت. فإذا ما قال أحدهم «إن الإمام حي وحاضر ومن حقه علينا العثور على الطريق الموصلة إليه»، قالوا إن ذلك الحكيم الفقير مشرك وملحد ويرجمونه بالحجارة حتى الموت. إنهم يقولون «إن الإمام في غيبة. ومتى شاء الله فإنه سيظهر إلى العلن». ويضيفون «إذا ما حدد أحدهم وقتاً لظهوره فإنه كاذب». فاستعيذوا بالله من مثل هؤلاء العلماء الأنانيين. ما هذه الحكاية العجيبة التي غزلوها لأنفسهم ! ما هذه البئر العجيبة الماء التي حجزوها لأنفسهم! إنهم يسكتون الناس بالتهديد والوعيد من اتهامهم بالشرك والإلحاد. وتتخذ العامة من هؤلاء الحمقى قادة لها. وفي غضون

ذلك يكون أصحاب القلوب الصافية العارفين للإمام في وضع من الخوف والوجل بحيث لا يجرؤون على التنفس بكلمة واحدة خشية هؤلاء الأنانيين المعاندين»[٣٤].

ويتابع الإمام مستنصر بالله انتقاداته لعلماء الظاهر مشدداً على أن الناس قد وجدوا في كل فترة من فترات التاريخ، ولأنهم شرهون للسلطة فقد اضطهدوا أئمة وقتهم وحاربوهم في سعي منهم «ليطفئوا نور الله ». وهذه تلميحة مباشرة إلى الآية القرآنية (٩ : ٣٢) التي ذكرها ناصر خسرو أيضاً «يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يُتم نوره ولو كره الكافرون». وبما أنهم لا ينجحون في مخططاتهم الشريرة فإنهم يلجؤون إلى التدبير في الخفاء والكذب ، فيعلمون الناس أن الإمام قد غاب ويرجمون بالحجارة حتى الموت كل من يجرؤ على التأكيد بأن الإمام حاضر وأنه يُصدر الفتاوى بهذا الخصوص[٣٥]. ويسجل إسكندر بك مُنشي في كتابه **تاريخ العالم العباسي** حادثة تلقي ضوءاً إضافياً على الحالة. فبعد حوالى ثلاث سنوات من قمع النقطويين، شرع الشاه عباس الأول في حجٍ رمزي إلى مقام الإمام الاثني عشري الثامن «الرضا» في مشهد، وفي طريقه التقى بشخصين من النقطوية أحدهما كان الدرويش كمال. سأل الدرويش كمال الأقوى من بين ملوك الصفويين عن المنطق المؤدي للقيام بمثل هذه الرحلة التقية إلى ضريح رجل ميت وتقدم بنصيحة، «اطلب الإمام الحي». وعندما سأله الشاه عباس من يكون هذا (الإمام)، أجاب الدرويش «أنا». غضب الشاه من الدرويش وقال وهو يصوب إليه (بندقيته)، «دعني أرى إن كنت ستبقى بعد هذه الرصاصة إذاً» فرد الدرويش كمال مستهزئاً «إمامك الرضا مات من حبة عنب وتتوقع مني أن أبقى بعد طلقة رصاص؟»[٣٦]

ما كان جدل رجال الدين ولا ردة فعل الشاه الصفوي ليعرضا قوة الإدانة المرائية فحسب ، بل يعرضا أيضاً هوس وعاطفة تحدٍ موجه إلى السلطات القائمة بالأمر. وواضح أن استهجان «العلماء» وما صاحبه من تهديدات مادية حقيقية بحد ذاتها لا بدّ أنها خربت الجماعة الإسماعيلية في ذلك الوقت، وهذا هو السياق الخاص بخطاب الإمام المذكور أعلاه. من المؤكد أن الإسماعيليين لم يكونوا وحيدين في محاذرتهم لطبقة علماء الدين فقد سجل شاردان لنا مأثوراً شعبياً من أصفهان العصر الوسيط «ابق عيناً حذرة أمامك من امرأة، وخلفك من بغل، ومن جميع الجهات من مُلاّ»[٣٧].

ويكتب نزاري قوهستاني في أبيات من إحدى قصائده السليطة في لغتها:

«لقد تخربت الدنيا بالعلماء من رجال الدين الذين يقتطعون لأنفسهم من التبرعات الخيرية ! فاذهب يا نزاري وألبس نفسك لباس الجهل البغيض. ولا تزرع بكسل بذرة حياتك في مزارع هذه الدنيا، وتظن أنك ستحصد غلالاً وفيرة من مثل هذه الأراضي السبخة المالحة. لماذا يميل ذهن عاقل إلى الاستماع لموعظة يلقيها منافق؟ متى يقوم طبيب العقول بوصف الحشيش لرجل مجنون ؟إن غدر وشرور من يسمون «بقوم الفضيلة» قد وصلت نقطة بحيث أصبح بحكم العرف والعادة تقبل أي شخص وغد والترحيب به. وبالفعل، ماذا تعلموا من دراسة الفقه سوى فن التدليس والاحتيال والتدجيل؟ ماذا ربحوا من تحصيل العلم والمعرفة سوى العداوة والبغضاء؟ وا أسفاه! لولا حقيقة خوفهم من إثارة غضب العامة عليهم، لقام أولئك الماهرون في الفقه بشرب الخمرة علناً من أعلى منابرهم ! اذهب (وجرب ذلك بنفسك): أُدع فقيهاً إلى وليمة، وانظر كيف سيظهر في الغداء كهرة؛ وكذلك الأمر إذا ما وجهت له دعوة إلى العشاء»(٣٨).

بعد ذلك بقرون، كتب الشيخ شهاب الدين شاه:

«العالم قد وقع في قبضة الظلمة ؛هذا ما يراه الرجل الصالح يا أخي. وأن ذراع الأعداء الطويلة قد امتدت، وبين هذا وذاك برز مكان الشدة والبلاء. لقد تغير الناس. الجميع يسلكون طريقهم ويحملون في أذهانهم أفكارهم الخاصة. واندفعت مجموعة خلف الجاهل، ولم يكونوا أكثر من قطاع الطرق. وحيثما وجد موضع (للمرشدين الصادقين) من أصحاب الحق، قبض الأعداء عليه بأقوى ما يستطيعون. وبالتدريج صارت القلوب معتمة والآذان صماء وألسنة أولئك الذين لهم الحق بالكلام خرساء. وفي النهاية، كيف يستطيع المرء مخاطبة حشد من الصم الذين لا يفهمون؟ أما الآن يا أخي، فثمة شخص يملك الحق بالكلام. فاقترب إذا كان لديك أذنان لتسمع! وإلا لن تكون قادراً على فهم هذه الحقيقة»(٣٩).

غطاء الصوفية

لقد تم طرح أن الإسماعيليين اتخذوا الصوفية غطاءً لتفادي اضطهاد مثل هذه السلطات. وأكد البحث الذي حقق فتحاً للمستشرق الفرنسي المرحوم هنري كوربان ومعاصره الروسي فلاديمير إيفانوف، على وجود علاقة تعايش بديهية بين الصوفية والإسماعيلية في أعقاب الغزو المغولي. ويُعتقد أن هذا الارتباط الإسماعيلي-الصوفي قد استمر بلا انقطاع تقريباً منذ منتصف القرن الثالث عشر وحتى الأزمنة الحديثة. وكان مؤلفون لاحقون، ومنهم حميد ألغر ونصر الله بور جوادي وبيتر لامبورن ويلسون وفرهاد دفتري، قد كرروا وفصّلوا أكثر في الفرضية التي تقدم بها العالمان الباحثان السابقان. وفيما تتضح صحة هذه الفرضية في عدد قليل من الحالات المسجلة، إلا أن بعض الفرضيات المستخدمة كدليل على التطبيق العالمي لمثل هذه النظرية في القرنين اللذين أعقبا تدمير الدولة الإسماعيلية مباشرة، يجب استحضارها إلى موضع التساؤل ويجب بالتالي تهذيب هذه الفرضية. ومع أنه يمكن تأكيد صحة ارتباط هاتين المدرستين الفكريتين في فترة لاحقة، إلا أن الدليل المستعمل في المحاججة لمصلحة تطبيق عام لهذه الأطروحة في الفترة التي أعقبت الغزو المغولي مباشرة هو دليل لا يفي بالغرض المطلوب.

في رسالة شخصية مؤرخة في بومباي/ ٣٠ تموز، ١٩٤٧/ كتب إيفانوف الملقب بـ«أبو الدراسات الإسماعيلية الحديثة»إلى المستشرق الفرنسي البارز هنري كوربان:

> «أنا مهتم كثيراً بمعهدك، المعهد الفرنسي - الإيراني، وسأكون سعيداً إذا ما أخبرتني عن الأقسام الأخرى، إضافة إلى قسم العلوم الإيرانية، التي تدرس الصوفية في المعهد. وأعتقد أن دراسة الصوفية لا يمكن أن تتم، ما لم تكن مجرد لغو، إلا من قبل علماء نفس مؤهلين وبطرائق إكلينيكية. ومن المثير للشفقة أنه فيما يشهد الشرق تغيّراً بمثل هذه السرعة الهائلة وأن العديد من الصور القديمة تتلف وتموت بلا توقف تقريباً [كذا]، إلا أنه ليس من مسألة أكثر إلحاحاً وأهمية جديرة بالدراسة أكثر من اللغو الصوفي. ومن المؤسف إضاعة الوقت في هذا الأمر».

وردّ العالم الفرنسي وقد صدمه بعض الشيء ارتياب ايفانوف وصرفه لموضوع

عزيز على قلبه، فقال ببساطة: «الهجوم المقذع على الصوفية في نهاية رسالتكم يعطيني الانطباع بأنه عند استعمال هذه الكلمة فإننا لا نعني تماماً الشيء نفسه»[٤٠].

هذا التبادل للرسائل بين عالمين كانا مسؤولين عن اقتراح فرضية العلاقة التعايشية ربما يمثل واحدة من مشكلاتها المركزية - حقيقة عدم وجود تعريف مقبول عالمياً لكلمة «صوفية» ولا «للتصوف». وكتب كارل أرنست يقول، «كيف لنا أن نعرّف الصوفية ومن هو الصوفي؟ ثمة عشرات المصطلحات في الفارسية والعربية المستعملة في التصوف الإسلامي، وكلها ذات معان مميزة بل متضاربة في بعض الأحيان، وتندرج جميعا تحت كلمة إنكليزية واحدة هي (الصوفية Sufism). وكما هي الحال مع مصطلحات أخرى جرى سكبها إبان عصر التنوير بهدف وصف الأديان، فقد أصبح مصطلح «تصوف» الآن مصطلحاً نموذجاً، سواء أحببنا ذلك أم لم نحبه»[٤١]. ولذلك، علينا أن نكون مدركين لحقيقة أنه في مرات كثيرة كان الباحثون يقبلون بتعريف عريض جداً لكلمة «تصوف»، ومن المؤكد أنه كان تعريفاً يشتمل على أكثر بكثير مما اشتملت عليه كلمة تصوف المستخدمة في اللغة العربية أو الفارسية. وبمثل هذه الموضوعات العريضة، لم يكن بالإمكان ضم الإسماعيليين فحسب، بل جماعات دينية كثيرة أخرى إلى مثل هذا التعريف. لكن ثمة حاجة بلا شك لتدقيق أكبر.

لقد تكرر تقديم كتابات الشاعر الإسماعيلي نزاري قوهستاني من القرن الثالث عشر كدليل يؤيد أطروحة العلاقة التعايشية[٤٢]. ليس ثمة من شك كبير في أن العديد من الموضوعات التي عالجها وفصّل فيها وأشكال تعابيره تعكس كلها تلك التي لشعراء الصوفية. غير أنه، وبحلول زمن نزاري، كما تمت مناقشته في الفصل الثالث، كان القانون الشعري الفارسي مشبعاً بمثل هذا الموضوع. وكان الأمر سيبدو أكثر إثارة للاهتمام لو أن نزاري لم يصنف أشعاره مستخدماً هذا المصطلح. ويحاجج لويسون بأنه «من الخطأ القول بأن نزاري استخدم مفردات التصوف للتعبير عن أفكار إسماعيلية، بل يبدو بالأحرى أكثر دقة القول بأنه دَمَجَ الروحانية الصوفية في الثيو صوفية الإسماعيلية»[٤٣]. وقضية أن الصوفية والإسماعيلية تشاركتا خلال هذه الفترة في عناصر كثيرة من مفردات الباطنية هي قضية لا يمكن نكرانها، حتى خارج النطاق الثقافي لعالم الفارسية. وقد رأينا دليلاً على هذا الأمر في النص السوري لشهاب الدين أبي فراس الذي حمل عنوان كتاب سلم الصعود إلى دار الخلود. إن أهمية

مثل هذه المصطلحات في بيئة إسماعيلية هو، مع ذلك، فريد ومميز في بعض الأحيان عن المعنى الخاص بأنظمة باطنية أخرى، ومنها الصوفية. وعلى سبيل المثال، فقد سبقت الإشارة إلى أن مختلف الجماعات النزارية في فارس والمناطق المجاورة إضافة إلى الهند قد انضوت تدريجاً تحت سلطة قادتها المحليين، الذين غالبا ما كان يشار إليهم بالمصطلح الصوفي «بير» الذي هو مرادف لمصطلح «شيخ» الفارسي[٤٤]. لكن، وما هو أكثر أهمية من حقيقة أن مصطلح بير الصوفي هو مرادف فارسي لمصطلح شيخ هو حقيقة أن مصطلح بير الإسماعيلي ليس مرادفاً لمصطلح بير الصوفي، ويختلف عن المفهوم الصوفي بعدة طرق. فالبير هو شخصية محددة في الهرمية النزارية. إنه، وكما يعلن نص شعري إسماعيلي من الهند:

«المرشد الصادق هو حجر الفلاسفة، وتلميذه(أو مريده)
هو النحاس الذي سيتحول إلى ذهب بلمسة منه.
في هذا العصر المكفهر، ثمة العديد ممن
يعلنون أنفسهم شيوخاً، لكنهم لا
يبدون سوء الأعطيات.
اعلم أن البير (أو الشيخ)الصادق هو من بيت
الإمام، وسوف يرشدك عبر محيط الوجود.
لقد أظهر لك البير ما يعجز الوصف عنه،
الإمام المبجّل، المولى علي الذي ظهر في الغرب»[٤٥].

واضح إذاً أن البير (أو الشيخ) في الإسماعيلية كان يُعين والغرض من وظيفته قيادة المستجيبين للإمام. ويجري تأكيد ذلك أكثر في وصايا للرجل الحقيقي:

«أيها المؤمنون، إذا ما أردتم إكمال معرفتكم بالله وتحصيل عرفان به، فتقبلوا تعاليم بير (شيخ) زمانكم. واعملوا بكل ما يقوله لكم، ولا تحيدوا أبداً عن أمره. حافظوا على موقعكم ضمن أمره إلى الأبد كي تصبحوا من ضمن أهل الكشف الروحاني. والبير هو الشخص الذي يُنعم عليه إمام الزمان بهذا المركز الذي يجعله أنبل سائر المخلوقات. ومتى عيّن شخصاً في منصب البير، وجب على هذا البير (أو الشيخ) شرح

مسائل العرفان بالتفصيل. وعليكم من خلال وساطته، إتمام معرفتكم بالإمام وإكمالها»[٤٦].

كما تعطي معالجة نزاري قوهستاني المفصلة لمركز البير (أو الشيخ) في كتابه **أظهر ومظهر** دلالات مساوية في الأهمية لما سبق:

> «من الواجب أن يكون لك بير (أو شيخ) يكون سيد الأسرار، والذي سَيُمسِكُ بيدك ويسير بك إلى أحد ما. أوكل نفسك إليه واخضع له كي تتخلص تماماً من كل أشكال الخوف والرغبة. لا مقامَ أعلى من مقام التسليم ما دمت لم تهرب من التعليم الروحاني. فمن خلال التسليم يتخلى المرء عن نفسه. فكيف يكون التسليم تسليماً من غير هجران النفس هذا؟»[٤٧]

هدف البير (أو الشيخ)، إذاً، هو قيادة الطالبين إلى أحد ما يقبل تسليمهم (أي الإمام نفسه). وبعدها يتقدم الطالب في طريق التربية الروحية والتعليم. من هنا، فيما تتداخل معاني كلمة «بير» في السياقين الصوفي والإسماعيلي، إلا أنهما غير متطابقين بالتأكيد. غير أن المشاركة في مفردات شائعة لم يكن شيئاً شاذاً أبداً. فالعمل المنسوب إلى الشاعر الفارسي اليهودي عمراني مشبع بطريقة مماثلة بمثل هذه الكلمات. فهو يشير إلى كبراء اليهودية (حازقنيم بالعبرية) الذين تلقوا التوراة من يهوه باسم «بير» وإلى موسى كدرويش؛ لكن ثمة صعوبة كبيرة في الاستنتاج من ذلك أنهم كانوا من الصوفية[٤٨].

كما جرى وضع استخدام مثل هذه المصطلحات الأخرى في النصوص النزارية من هذه الفترة موضع المعالجة للمحاججة بشأن الارتباط الصوفي. وجدير بالذكر أنه تمت الإشارة إلى النزاريين في **البنديات** (أو الوصايا) بمصطلحات صوفية «كأهل الحق» و«أهل الحقيقة»[٤٩]. لكن ليس ثمة سببٌ واضحٌ لاعتبار هذه المصطلحات صوفية تحديداً. فالغزالي، على سبيل المثال، يستخدم مصطلح «أهل الحق» في كتابه، **المنقذ من الضلال** للإشارة إلى الأشاعرة السنة. وهي أيضا اسم لفرقة من غربي فارس، إذا لم نذكر الحروفية التي كان لها ارتباطات إسماعيلية مميزة. وما هو أكثر أهمية هو أن الإسماعيليين كانوا قد استخدموا مثل هذه المصطلحات لفترة طويلة

للإشارة إلى جماعتهم الخاصة. فالداعي الإسماعيلي أبو حاتم الرازي كتب في كتابه **الإصلاح**، قبل مؤلف وصايا للرجل الحقيقي بحوالى خمسة قرون، واصفاً إخوته في الدين بأنهم «أهل الحقيقة» بالمقابلة مع «الفرق المذمومة»[٥٠] وبعد ذلك بفترة قصيرة، أشار أبو يعقوب السجستاني في كتابه **الافتخار** إلى جماعته أيضا بلقب «أهل الحقيقة»[٥١].

وشبيه ذلك المحاججة بأن أئمة القرن الخامس عشر الإسماعيليين بدأوا «بتبني أسماء صوفية، كشاه قلندر وشاه غريب، مضيفين إليها في معظم الأوقات المصطلحات الصوفية كشاه وعلي»[٥٢]. بالنسبة للقسم الأول من هذا الزعم المتشدد، أي لقب شاه قلندر، الذي يشير بصورة محددة إلى ضريح (وليس بالأحرى إلى الاسم الصحيح) أول إمام من فترة أنجودان المسمى مستنصر بالله[٥٣]، فإنه لم يرد له ذكر في أي من المصادر الإسماعيلية المكتشفة من هذه الفترة بعد. وبالمثل، وكما ورد سابقاً، فإن اسم غريب ميرزا قد استخدم في العرف النزاري ليشير إلى نفي الإمام وإبعاده عن موطنه، وليس بالضرورة إلى أي من الأنشطة الصوفية. وفي ما يتعلق بالقسم الثاني من هذه المحاججة، أي إن أئمة الإسماعيلية غالباً ما أضافوا مصطلحات صوفية كشاه وعلي إلى أسمائهم، فإن ما هو غير مستوجب من هذه النتيجة نادراً ما يستحق الإشارة إليه. إذ تصعب رؤية كيف أن تسميات شاه والأهم منها علي، يمكن أن تأوّل على أنها تسميات صوفية حصرية. والحقيقة يمكن أن يؤخذ استخدام مثل هذه المصطلحات على أنه علامة على ارتفاع مد الولاء العلوي بين المتصوفين، وليس بالأحرى علامة على تزايد المشاعر الصوفية بين الشيعة. فالمفردات المشتركة قد تشجع بالتأكيد عملية إلقاح تضريبي، ومن المرجح جداً أن هذا هو ما فعلته. إلا أن ذلك لا يفيد، لا بحد ذاته ولا منها، إلى كونه علامة على إدغام حدود وطمسها. وإذا ما كان علينا تقديم مشابهة لهذا الأمر، فإننا نستطيع ذكر أن كلمة «إمام» تُستخدم عند كل من أهل الشيعة والسنّة، والاستنتاج بأنها تفيد المعنى نفسه عند الطائفتين خطأ فادح. فالإمام في معظم السياقات السنية الحديثة ليس أكثر من شخص يتولى قيادة طقوس الصلوات، بينما عندما تستخدم هذه الكلمة في الشيعية، فإن أول تعريف يقفز إلى الذهن ليس شيئاً أقل من خليفة النبي المعيّن إلهياً.

إننا على أرضية أكثر ثباتاً عندما نتكلم عن مشاركة في الطرق الصوفية. وحتى هنا، كان الدليل المقدم موضع تساؤل. فحميد ألغر يشدد في زعمه على أن ارتباط

الأئمة الإسماعيليين بطريقة نعمة الله الصوفية «كان مستمراً تقريباً منذ زمن مستنصر بالله الثاني»[٥٤]، أي منذ القرن الخامس عشر، غير أن هذا الزعم لم يلق تأييداً من أي من المصادر الثلاثة المذكورة من قبل المؤلف، ولم أعثر على أيّ مصدر من هذه الفترة يوحي بذلك. ولقد تكرر افتراض ألغر لاحقاً من قبل نصر الله بور جوادي وبيتر لامبورن ويلسون في كتابهما **الإسماعيليون والنعمة اللهيون**[٥٥] ثم من قبل فرهاد دفتري الذي حذر مع ذلك بحكمة من «أن الدليل الملموس غير موجود»[٥٦].

ولم يكن، في الحقيقة، إلا بعد قرنين لاحقين أن توفر لدينا دليل قوي عن التعاون الإسماعيلي - النعمة الإلهية[٥٧]. ومع أن ذلك لا يحول دون ارتباط سابق(وبالفعل، فقد تفاخر شاه نعمة الله ولي، كما رأينا سابقاً، بانحداره من الإمام إسماعيل)، إلا أنه لم يجر تقديم دليل ثابت يثبت مثل هذه الفرضية أبداً. أحد الباحثين كتب، وهو يستكشف حياة نزاري قوهستاني ، أن الشاعر «يعترف بأنه هو وصديقه قد لبسا الرداء الصوفي نفسه على يدي الشيخ الصوفي نفسه، أي إنهما كانا مريدين زميلين للمرشد الروحي نفسه، مُبرهناً بلا أدنى شك على ارتباطه المباشر بطريقة صوفية»[٥٨]. إن ذلك زعم جريء مستقى من مجتزأة شعرية لا تذكر حتى كلمة «صوفي» أبداً. قد تشير الإشارة إلى «الخرقة» (أو العباءة) إلى علاقة صوفية، لكن ذلك لا يشكل استنتاجاً محتوماً. وفي الحقيقة، فإن ابن خلدون قد كتب بأن الصوفيين استعاروا ممارسة منح مثل هذه «الخرق» من الشيعة[٥٩]. ومن المحتمل جداً أن تكون كلتا الجماعتين قد احتفظتا بممارسات طقوسية متشابهة. وتبقى عبارة الباحث نفسها حول أن شخصاً يدعى أمين الدين، وهو الذي أهدى نزاري كتابه سفر نامه إليه، كان «شيخاً صوفياً» مجرد تخمين وافتراض[٦٠]. والحقيقة هي أننا لا نعلم شيئاً عن سيرة أمين الدين هذا، دعك من أنه كان شيخاً لطريقة صوفية محددة. النعوت الممنوحة له في كتاب نزاري، سفرنامه، كانت ستناسب شيخاً صوفياً بصورة مؤكدة، وقد تكون هذه هي الحال، إلا أنها ليست صريحة بما يكفي[٦١].

ويتعرض لتجريح مماثل القول المتشدد بأن الشيخ شمس الإسماعيلي «تبنى لباس الصوفي الفقير»[٦٢]. لقد اعتمدت هذه العبارة على قراءة مغلوطة لنص المصدر الذي لا يقول «صوفي» بل بالأحرى «صُفية» وهي كلمة مألوفة في اللغة الهندية من العصر الوسيط ومشتقة من الكلمة الفارسية «صافد» ومن شقيقتها السنسكريتية «شفيتا» وتعني «الأبيض». فلم تكن الإشارة تتجه نحو الشيخ شمس، بل بالأحرى إلى

تعليماته المعطاة لأحد المريدين، حيث كان ينصح المريد بتبني لباس بسيط أبيض، وليس بزي صوفي[٦٣]. غير أن أحد أحفاد الشيخ شمس، الشيخ حسن كبير الدين، كان فعلاً شخصية بارزة في الطريقة السهروردية الصوفية في جنوب آسيا، وهذا دليل خصب بصورة أكبر على فرضية العلاقة التعايشية، ولو كان هذا الدليل من القرن الخامس عشر[٦٤]. وما هو هام بصورة مساوية، هو الشهادة المعاصرة الرائعة لجلال قائيني التي أغفلها معظم الباحثين، والتي تذكر صراحة تبني الجماعة لغطاء الصوفية من أجل تفادي مختلف ضروب الاضطهاد.

عندما جرى اقتراح ممارسة الإسماعيليين للتقية في زي الصوفية لأن شخصيات ورد ذكرها في النصوص الإسماعيلية كانت مصنفة من قبل الباحثين الغربيين في عداد أهل الصوفية، علينا التذكر أن العديد من هؤلاء «المتصوفة» لا يقرنون أنفسهم دائماً بهذا المصطلح، ولا هو مُستعمل في المصادر الأولية[٦٥]. حتى ابن عربي صاحب الشهرة المميزة، والذي تصنفه الكتابات الغربية بلا تردد كأحد المتصوفة، انتقد الصوفية لعدم قدرتها على تحصيل أعلى مراتب الروحانية، ولا يكاد يكون قد استعمل هذا المصطلح لوصف نظامه الخاص في النسكية[٦٦]. إن احتفاظ إسماعيلية منطقة جيحون العليا بنص كنص عزيز نسفي (ت حوالى ٦٦١/ ١٢٦٣)، «زبدة الحقائق»، ينطوي على وعد بتوفير دلائل على العلاقات التي ربما كانت قائمة بين الطرفين[٦٧]. لكن حتى في هذه الحال، من الواجب تحديد متى دخل هذا الكتاب في البيئة الإسماعيلية أو حتى إذا ما كان قد عُدّ نتاجاً لمؤلف إسماعيلي، أو ببساطة أنه «كتاب جيد يستحق النسخ». ويجب التأكيد كذلك على أن النسفي لم يعدّ نفسه متصوفا بالمعنى التقني للمصطلح. فهو يضع أهل الشريعة والتصوف في كتاباته بصورة متسقة في مرتبة أدنى من مرتبة أولئك الذين يُشير إليهم «بأهل التوحيد»، وهو مصطلح مستعمل في المصادر الإسماعيلية أيضاً[٦٨]. ويدوّن هيرمان لاندولت عن تصوّر نَبيه أنه جرى تحذير نسفي في أعقاب منام ألا يكشف العقائد الباطنية، ولذلك فقد قرر حذف ثلاثة فصول هامة من كتابه **كشف الحقائق**. وكما كانت الحال، فقد كانت الفصول الثلاثة تلك تتناول بحد ذاتها موضوعات ذات أهمية كبرى في الفكر الإسماعيلي، بما في ذلك مفهوم«قائم القيامة»[٦٩]. ويشترك كتاب **غولشان راز** (أو روضة الأسرار) لمؤلف متصوف آخر يدعى الشبستري (ت بعد٧٤٠/ ١٣٣٩)، بصورة مؤكدة بالعديد من الخصائص مع أعمال إسماعيلية استُخدمت كدليل على فرضية

العلاقة التعايشية. والأمر الهام هو وجود شرح مجهول لهذا النص من قبل مؤلف إسماعيلي، غير أننا لا نستطيع تحديد تاريخ مؤكد لهذا الشرح؛ فبينما ثمة اجتهادات تقول إنه ربما كان من تصنيف شاه طاهر من القرن العاشر/السادس عشر، إلا أنه قد يكون من فترة متأخرة تصل إلى تاريخ نسخه عام١٣١٢/ ١٨٩٥[٧٠]. وبينما وُجد توافق في الفكر والتعبير بين الصوفية والإسماعيلية لا يمكن إنكاره في الفترة التي أعقبت الغزو المغولي مباشرة، إلا أننا لا نستطيع إثبات صحة هذا الانتماء إلا في حالات قليلة جداً. ويجب الإقرار بأن حتى كلمة «صوفي» نادراً ما تظهر في الأدب النزاري الباقي من تلك الفترة . ولذلك، يجب عدم المبالغة في هذه الحالة على أساس من دليل خادع، ولا تعميمها على جميع المناطق الجغرافية. ويستطيع إدراك جميع هذه القضايا المساهمة إلى حد كبير في فهمنا للعلاقة بين الصوفية والإسماعيلية وللمفهوم الدقيق لفرضية العلاقة التعايشية.

أعمال الدعوة

بوإسحق

كتب المؤلف الإسماعيلي بوإسحق من القرن الخامس عشر، بأسلوب متواضع وبعيد عن أية محاولة للتكلّف الأدبي. غير أن كلماته تنمّ عن اعتقاد راسخ وإخلاص عميق. فالفصل الأول من الفصول السبعة يعطينا رؤية عظيمة عمّا كان يجذب الناس إلى الدعوة الإسماعيلية في ذلك العصر. وعندما وصل بوإسحق مرحلة النضج والبلوغ، استولت عليه رغبة في معرفة الله والوصول إلى إدراكه. وبلغ هذا الاشتياق درجة من السيطرة عليه بحيث كان يضطر إلى الهرب إلى الجبال والصحاري من وقت لآخر بقصد التأمل والذكر. وعندما استفسر من أصحابه المقربين عن مثل هذه التساؤلات، وجهوه إلى دراسة «العلوم الظاهرية»، وهو ما فعله برغبة ومتعة حتى ملك ناصية هذا الحقل. غير أن ذلك برهن عن عقمه تجاه هدفه بإرواء ظمئه. وبكلماته:

«سعيت لبعض الوقت للحصول على ذلك(الذي كانوا قد أوصوا به) باعتبار كل نَفَس فيَّ كان يغلي في نار قلبي، لكن لم أتمكن بأية طريقة كانت من العثور على الدرب التي كنت أبحث عنها،ولم أجد أي أثر من

آثار المعبود. واستمر ذلك حتى طرقت باب العلوم الظاهرية، حيث حصلت عليها إلى الحد الذي كان يتطلبه أهل ذلك الزمان. إلا أن نفسي التي لم تحصل على أي شيء صرخت، أواه إنني شقيّة! وتوجّع قلبي، إنني في كمد شديد! واستولى عليّ الأسى لأن حياتي بأكملها صارت في مهب الريح. في بعض الأحيان، كانت نفسي الممزقة بالحزن على استعداد للنجاة من جسدي تحقيقا لتوقها للمساعدة. وفي أحيان أخرى، كان قلبي الدامي يكاد ينفطر بالدموع بحثاً عن فُرجة؛ مُجبراً إياي على طلب التوحد والعزلة عن صحبة الآخرين»[٧١].

لقد وجد أن العلوم الظاهرية للعبادة الدينية الرسمية غير فعّالة في تحصيل هدفه النهائي، معرفة الله. مرات كثيرة، كانت الأسئلة تلاحقه:

«في كل مجال وناحية، كنت متحيراً ومتعجباً: لماذا جاء الأنبياء؟ عن أي شيء أخبرونا؟ من هو الذي عهدوا إلينا بمعرفته؟ لمن كانت بذور الحب التي بذروها في قلوبنا؟ من هو خالق المخلوقات والمظهر للموجودات؟ ما الهدف النهائي من الإتيان إلى الوجود بالموجودات المولدة؟»[٧٢]

وبعد أن أعمل ذهنه في البحث عن حل، أيقن أخيراً أن مثل هذه الأسئلة لا يمكن للعقل المحدود أن يجيب عنها. كما وجد، وبشكل مشابه، أن الرأي والقياس، وهما الطريقتان اللتان صممهما الإسلام الظاهري للاستجابة لهذه الأسئلة إنما هما منفرتان ومثيرتان للاشمئزاز. وأَعملَ النظر في أولئك الذين طبّقوا القياس فوجد أنهم قد فعلوا ذلك مستخدمين عقولهم الخاصة الناقصة. وقد شاركه في هذا الاعتراض الكثير من المسلمين الآخرين. فالحنابلة من أهل السنة وأهل الشيعة عموماً رفضوا القياس بصورة قاطعة باعتبار أن جميع مستخدميه كانوا عرضة للوصول إلى استنتاجات مختلفة. وتحدث أهل الحديث السنّة بشكل مشابه مستهجنين معارضيهم، ومنهم على نحو خاص أبو حنيفة ومالك ومذهباهما باعتبارهما من «أهل الرأي»[٧٣].

كان بوإسحق منزعجاً من آراء ومعتقدات مخالفة في الإسلام تتعلق بمعرفة الله. فالناس جميعا كانوا يضعون تصوراتهم عن الله اعتماداً على آرائهم الخيالية. وأفسح

عدم الاتساق والتنافر في هذا المجال لنشأة العديد من الدروب المتناقضة في ما بينها، وكلها تخالف، كما يقول، مفهوم التوحيد الإسلامي الأساسي. وكان مثل هذا السيناريو هو ما رآه في الحقيقة في كل ما يحيط به. إنه يلاحظ:

«وهكذا، فإن الدرب الذي يسلكه عقل ما باتجاه الإله الذي تصوره كان سيؤدي إلى إله مختلف عن ذلك الذي يتصوره عقل آخر يسلك دربه الخاص به، وهذا ما سيؤدي إلى وجود مثل هذا العدد من الآلهة المختلفين. إن فساد هذا الأمر هو من الوضوح بحيث يمكننا الاستغناء عن أي نقاش إضافي»[٧٤].

ويختتم مستنتجاً بأنه لابد من وجود عقل أسمى تخضع له جميع العقول الناقصة، تماما كما كانت الحال زمن النبي. وسيكون ذلك عقلاً كان الله تعالى قد بيّنه لخلقه، وكان سيؤدي بهم إلى معرفته، إذ ليس بمقدور أي عقل جزئي ناقص الحصول على معرفة الله إلا بالتسليم لعقل كامل التحقيق، أي «العقل الكلي» الذي كان حجة الله على خلقه. وهذه الحجة هي ما سيوصل معرفة الله بالتعليم.

وبهذا المعنى أيضا يجب فهم عنوان الرسالة الإسماعيلية المشهورة من عصر ألموت، روضة التسليم. حيث يظهر أنه مُستلهم من الآية القرآنية «فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما» (٤ : ٦٥).

وتلقي قصيدة شعرية سليمة المقاصد لنزاري قوهستاني أضواءً على مراحل البحث الروحاني لـ«بوإسحق».

«الحق والبهتان يفترقان بعناد مستحكم، سيف معلق بخيط شعرة. فإليك يا أخي بهذه النصيحة الصادقة. (عندما تعبر الجسر) لا تأخذ بالرأي الواهي الضعيف ولا تستمع إلى لغو الحمقى! اضرب بحاء الحيرة قاف القرب. (فهذا يمنحك الحق أو الحقيقة النهائية)، بحيث إنه من حرف عين العُرف (أي المعروف)، يجري التحقق من ميم حامل الحقيقة (أي المحق)، وهو الإمام. . .[٧٥] إن كل ما تلاه من صور ظاهرية ليس خالياً من حقيقة باطنة. فاستمع لدعوة الدعوة من الداعي الصادق. وأوجد بمرور

الوقت حالة روحية تسمح لي بأخذ العهد منك. لاتحرم يدك من كأس الخمرة الرائقة. فأنا شيخ صومعة وحانة. كل ما أطلبه هو قطن وصوف عادي، وليس حريراً وديباجاً مذهباً. نفسي مترعة بحب شخص يفلق القمر في السماء بلمحة واحدة (٥٤ : ١) عند عرضه لإحدى المعجزات. إن حب الولي منسوج في لحمي ودمي. فهل تعلم عَمّن أتحدث؟ عن عليّ، أسد معركة الخندق! من الطبيعي أن يخضع الجاهل الشاعر نزاري للرقابة، لكن من يبالي إذا ما وقف المقلدون معارضين لكلامي؟»[٧٦]

ويتساءل نزاري مشككاً، كيف بإمكان الرأي الناقص استيعاب وفهم الحقيقة النهائية؟ فقد كان من غير المفهوم أن يترك الله أمر معرفته لمثل هذه الأداة القاصرة. إن رأي الأشخاص يختلف بالنتيجة من واحد إلى آخر ويتنوع تبعاً لقدرة عقله أو عقلها. وبما أن البشر غير كاملين، فإن اجتهاداتهم عن الخالق يجب أن تكون ناقصة كذلك. وإدراك ذلك يقود إلى الحيرة. وعندما يكون العقل قد بلغ أقصى مراحل نموه، وأدرك أنه قاصر من تلقاء ذاته عن تحصيل هدفه المرغوب، أي القرب من الله، فإنه عندئذ فحسب سيقدم على طلب مساعدة من يقوده إلى ذلك الهدف. الحرفان الأوّلان من كلمتي «حيرة» و«قرب» يجتمعان ليشكلا كلمة «حق». لكن من أجل العثور على الحق لابد للمرء من تحديد حامله، أي الإمام (أو المحق) الذي يستطيع تعليم مثل أمور النفس هذه. وكما كان قد كتب ابن حسام، «كل ما قلته من خيالي وقياسي كان مجرد أمثولة ووهم في حضرته»[٧٧]. ويناقش حميد الدين الكرماني هذا المفهوم في كتابه راحة العقل:

«لما كان كل قائم بالقوة ناقصاً، وكان خروجه إلى الفعل الذي هو درجة الكمال لا يكون إلا بالذي يستند إليه في ذلك ممن هو قائم بالفعل تام في ذاته وفعله، وكانت أنفس البشر في دار الطبيعة قائمة بالقوة الناقصة، فخروجها إلى الفعل إذاً لا يكون إلا بالذي هو قائم بالفعل، تام في ذاته وفعله. ولما كان موجوداً من أنفس البشر من خرج إلى الفعل مثل الأنبياء والأوصياء والأئمة عليهم السلام وتابعيهم بنيلهم الكمالين، واستيفائهم السعادتين ومصيرهم مجمعاً للفضائل، صفراً من الرذائل تاماً، كان القائم بالفعل التام في ذاته وفعله الذي به كان كمالهم وارتقاؤهم إلى

درجة القيام بالفعل وباستنادهم إليه كان وجودهم تامين ولولاه لما كان لهم خروج إلى الفعل موجوداً»[٧٨].

وعلى الطالبين إدراك أن خلف كل صورة ظاهرية ثمة حقيقة باطنية تدل على معرفة الله. إن التحضير للتسليم لهداية الله سيجعلهم يسرعون إلى إعطاء العهد لله على يدي الداعي، حيث يتقبلون بهذا الشكل كأس خمرة العرفان الروحاني. ويدعي نزاري أنه هو هذا الداعي، أو شيخ الصومعة الذي عزل نفسه تماما عن مظاهر الدنيا وحبائلها، وانصرف عن العناية بالحرير والديباج المذهب. وهو نفسه قد اقتنع كالمتصوفة بالقطن البسيط والصوف. إلا أن نفسه مترعة أيضاً بحب أولئك الذين يختلفون، بسبب من فضل الله، عن البشر الآخرين أو الشيوخ العاديين. وهذان هما النبي وعلي، اللذان يدعوان إلى معرفة الله بفضل ونعمة نسبهما وليس بسبب من رأيهما الإنساني الضعيف. كما ورد في القصيدة الشعرية المذكورة في الفصل الثالث، لم يكن نزاري قادرا على تكريس اهتمام أقل بخصوص موافقة المقلدين. فهم بالنتيجة جهّال. ومن المحتمل أنه يلمّح هنا إلى الحديث النبوي المشهور الذي صنفته الشيعة في موقع بارز، إضافة إلى شيوعه في المراجع السنية، «من مات ولم يعرف إمام زمانه، مات ميتة جاهلية»[٧٩].

أما بوإسحق، فقد رأى في القصص القرآني عن آدم وحواء والشيطان برهاناً على قناعاته بالحاجة إلى معلم وإلى تعليم روحاني، وليس بالأحرى إلى الرأي أو القياس:

> «وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون. وعلّم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علّمتنا إنك أنت العليم الحكيم. قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون؟» (٢: ٣٠-٣٣)

ألم يكن الله هو من «علّم» آدم الأسماء كلها ثم أظهرها للملائكة (٢:٣١)؟ ألم يكن جواب الملائكة هو «لا علم لنا إلا ما علمتنا» (٢:٣٢)؟ ثم قام آدم بنقل العلم

بالأسماء إلى الملائكة عن طريق التعليم عندما أمره الله «أنبئهم بأسمائهم» (٢: ٣٣). وهكذا، فالتعليم هو طريقة اللّه والملائكة. أما الشيطان، فطريقته مختلفة:

«ولقد خلقناكم ثم صوّرناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين. قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين. قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبّر فيها فاخرج فإنك من الصاغرين.» (٧: ١١-١٣)

وهكذا، فالقياس هو طريقة الشيطان الذي أعمل الفكر عندما كان يتحدث إلى الله، «خلقتني من نار وخلقته من طين» (٧: ١٢). وقيامه بهذا القياس جعله يتحدى الله ويرفض السجود قائلاً، «أنا من جنس النار وهو من جنس الطين. وجنس النار يتفوق على جنس الطين والمتفوق لا يسلّم للأضعف»[٨٠]. من هنا، كان ما قيل، «إن أول من استخدم القياس هو الشيطان». ومع ذلك، فقد شكل هذا الأمر أحد الأعمدة الأساسية لنظرية المعرفة للإسلام الظاهري. وكان القياس سبباً لعقوبة أبدية لحقت بالشيطان، حيث كان الله قد رد على إبليس قائلاً، «فاخرج منها فإنك رجيم. وإن عليك لعنتي إلى يوم الدين» (٣٨-٧٧-٨٧).

وطبقا لنزاري قوهستاني، فإن حامل الحق (أو المحق) هو المرشد الصادق في مسائل الدين وليس القياس:

«إن من أدرك الحقيقة يتكلم بكلمات من نوع مختلف، ولذلك فلا تعتمد على شيء مهزوز ومتقلقل. لا تتبع أحداً سوى رجل الله (مرد خودا)[٨١]. إن قياسك هو غول وليس بالمرشد. إنك ستجد أولاً الإمام حامل الحق (أو المحق) من خلال الله (الحق)، ثم ستجد الله مؤكداً عبر الإمام»[٨٢].

كان بوإسحق مقتنعا الآن بأن الله لن يترك البشرية تحت رحمة عقول الناس الناقصة. فلا بد من وجود شخص ما قادر على التدريس عن الله عن طريق التعليم، تماماً كما كان آدم قد علّم الملائكة. لكنه كان ضائعاً ومتحيراً :

«من هو أنبل بني البشر اليوم؟ كيف نستطيع تحصيل العلم منه؟

بتعاليم من يستطيع المرء أن ينجو من مخنق الجهل - الذي هو جهنم الحقيقية - إلى فضاء العلم الواسع، الذي هو الفردوس الحقيقي؟ ممن نستطيع الاستفسار عن هذا الشيء الذي هو غريب على العالم كله، لكنه صديق له؟

يجب التضحية بألف من أهل المرء الغرباء على الله
مقابل غريب واحد صديقاً له!»[٨٣]

ويصف بوإسحق الأفكار التي شغلت ذهنه، ثم يتابع:

«لنعد إلى قصتنا. وقد علمت أننا نحن (البشر) لا نعلم شيئاً. لكن عندما وصل بؤسي وشقائي إلى هذا الحد، وانتهينا بمثل هذه الدرجة من التطرف، بقيت الآية القرآنية التالية تردد نفسها على لساني ويتردد صداها في قلبي ونفسي: «أمّن يجيب المضطر إذا دعاه؟» (٢٧: ٦٢)

ثم أشرقت شمس الحب والرحمة لحضرة مولانا -على ذكره الحمد والسجود- من أفق العطاء وتصورت هذه الذرة التائهة في خيط حبها:

شمس أشرقت على نفسي من عرش جلالتها
آخذة نفسي كذرة في ريح صباها

وفي أحد الأيام، كنت جالساً بين جماعة في مجلس أراقب الجميع باهتمام بالغ. فقال كل واحد منهم بضع كلمات عن المعرفة، وناقش كل واحد منهم الموضوع بطريقته الخاصة وأسلوبه الخاص. وأطلق قلبي المنقبض زفرة باردة بينما كانت العبرات الساخنة تجري على خدودي. وفكّرت، عجباً! لماذا يطرقون حديداً بارداً؟ ما الشيء الذي يركضون خلفه؟ لماذا لا يسعون وراء الهدف الصادق؟ إلى متى سيستمرون في اتباع أهوائهم ولا يلتفتون إلى توجيه التعليم الصادق، الذي لا يسعون إليه؟»

عقلي عاجز، وقلبي في حيرة، وصبري طار مني

وفجأة دخل رجل وجلس بين هذا الجمع. ومع أنني لم أعرفه من وجهه، إلا أن سلوكه دلّ على سره. وعندما وقع بصري عليه، رحت أتحرى حالته وأستمع بانتباه بالغ لما كان يقوله. حقاً، لقد أشارت الكلمات

القليلة التي نطق بها إلى امتلاكه لماء الحياة وأخبرتني عن الوجود الخالد. فقال قلبي لي، «عندما تمسك بطرف الخيط فلا تدعه يفلت منك. انطلقْ على درب البحث وتمسّك بأهداب حُسن طالعه».

تمسّك جيداً بحزام المحظوظين ولا تنصرفْ
عن صحبة الشجعان[٨٤].

لكن بوإسحق كان مصمماً على عدم إضاعة هذه الفرصة. فأسرّ بأحزانه وما يقلقه إلى هذا الشخص العالم، الذي تبيّن أنه كان شخصية إسماعيلية:

عندما نهض واقفاً من بين المجتمعين، تمسكت بإزاره ولم أرفع رأسي من التسليم لقدميه. وقلت، «أيها الرجل يا صاحب المنزلة الملائكية!من هم أهلك؟ وما هي طريقك؟ إنني مريض ومكسور الخاطر وبحاجة لعلاج. إنني أتوق إلى من يشفيني من أحزاني».

إنني مصاب بمرض غريب، إنه ليس بوجع الرأس ولا بالحمى
ولم أجد شفاءً له على الأرض، لأنه جاء من السماء

وعندما رأى علامات المرض على وجهي الشاحب، خفف عني ألمي بقوله، لا تجزع، لأنه:

نحن أطباء روحانيون ولا نطلب ثمناً من أي شخص
نحن نفوس صافية لم يدنسها الجشع

«لكن أخبرني، ما الذي سبّب لك مرضك».

فأجبت، «إن سبب مرضي هو حقيقة أن الله واحد والنبي واحد وكلمة الله واحدة ولذلك فإن الإمام الصادق والدين الحق والحجة الصادق يجب أن يكون واحداً أيضاً. وأن أولئك الأئمة الآخرين ودياناتهم لا بد أن تكون باطلة وغير صحيحة. فقال: «نعم، وهو كذلك. الإمام الصادق والدين الحق والحجة الصادق هم شيء واحد. وأنا مُعَيَّنٌ في هذه الجزيرة لأدل المشوشين وأخرجهم من صحراء الانحراف والضلال وأجعلهم يشاهدون علم الإمام الصادق-لذكره الحمد-والحجة الأكبر، وأوصلهم جميعاً إلى الفردوس الخالد في الدار الآخرة»[٨٥].

وبينما لا نعلم اسم الشخص الذي التقى به بوإسحق في هذا المجلس، إلا أننا نستطيع القول واثقين بأن مركزه في هرمية الدعوة الإسماعيلية كان معلماً، والمعروف أيضاً باسم اللاحق(٨٦). وكما يخبرنا المؤلف فإن المعلم هو من كان يُعيَّن على رأس كل جزيرة من الجزائر الاثنتي عشرة، والمرتبة الأعلى هي الداعي الذي لا يتحدد عمله بأية منطقة محددة(٨٧). وطبقاً لما ذكره بوإسحق، فقد شكل المعلمون طبقة خاصة بين أصحاب مرتبة المأذون الأكبر، والبالغ عددهم اثني عشر. وكان أولئك الذين هم في مرتبة المأذون الأكبر وما فوق مأذونون بدعوة كل من يرون أنه يستحق ذلك. أما المأذون الأصغر، فلم يسمح له بالدعوة إلا بين أولئك الذين أشار إليهم المعلم وحددهم. ولا بد أن هذا المعلم المجهول قد أخذ المستجيب الجديد وضمه تحت جناحه. وعندما تعلم المستجيب ما يكفي، كما أخبرنا بوإسحق، وصار قادراً على التعليم هو نفسه، مُنِحَ الإذن بالدعوة بين الناس الذين حددهم المعلم وأخذ لقب المأذون الأصغر. وعندما يقوم بواجبات هذه المرتبة بنجاح، يصبح مؤهلا للترقية إلى مرتبة المأذون الأكبر(٨٨). غير أن تلك كانت مرتبة لم تكن الترقية إليها من صلاحيات المعلم المجهول. ولا يمكن منحها إلا من قبل الحجة الأعلى الذي كان، كما أُخبرنا، شخصاً في ذلك الوقت يقرب اسمه من خواجا قاسم. ويشرح بوإسحق أن فترات الظهور والكشف هي كالنهار. ويكون الإمام في ذلك الوقت كالشمس يمكن رؤيته بصورة مباشرة. أما فترات الستر والتقية فهي كالليل حيث يصبح من الواجب هداية المؤمنين وإرشادهم من قبل الحجة الذي هو كالقمر، والدعاة الذين هم كالنجوم. ففي النهار، لا يكون من الضرورة رؤية الحجة والدعاة بصورة مباشرة، لكنهم في الليل هم مصدر الهداية(٨٩). ويصف بوإسحق تعامله مع الحجة بالكلمات التالية:

«ومكثت معه [أي المعلم المجهول] لبعض الوقت حتى أصبحت السعادة مبشرة بالخير (وكنت قادراً) على تقبيل عتبة مولى العالم العادل والحجة الأكبر وراعي أولاد آدم، والذي تحدث الناطق (أي النبي) عنه فقال، «أول ما خلق الله العقل» ويشرح أحيانا القول بأن «أول ما خلق الله القلم».

أحد ما هو باب رحمة الربوبية

أحد ما هو الباب للتمايز في علم مولانا
أحد ما هو قاسم الأرزاق للعباد
من يرى حال جميع عباده.

ووصلت إلى مثال الحق والدين والدنيا، خواجا قاسم - رضي الله عنه -(٩٠) وأصبحت موضع نظرته السامية. وكان وصولي برحمة منه، وسُمح لي بالكتابة والمناقشة في ما كان يهم أهل ذلك الزمان، وتوسعت في هذه الدعوة الهادية. وما يشاء الله يحدث، وما لا يشاؤه لا يحدث، لعل حضرة مولانا - جلّت قدرته - يلهمنا النطق بهذه الكلمات معه على ألسنتنا، إنه خير المؤيدين. هو مولانا وهو الكافي!»(٩١)

إن صيغة الدعاء المستخدمة مع اسم خواجا قاسم توحي بأن هذا الشخص قد سبق وأن توفي في زمن هذه الكتابة.

لم يكن بوإسحق وحيداً في شعوره بالكآبة والغم نتيجة فقدان الوحدة في الإسلام، إذ يسجل كاشاني جدالاً دار بين الشافعية والأحناف، وكلاهما من أتباع مذهبين فقهيين أساسيين من مذاهب السنة، وذلك إبان عهد الملك المغولي أولجيتو. فسارع قوطولغ شاه، قائد جيوش أولجيتو إلى مخاطبة إخوانه من المغول وقد اغتاظ من شجارهم ومنابذتهم:

«ما هذا الذي فعلناه، تخلينا عن اليسق واليوسون الجديدين لجنكيز خان، وتبنينا دين العرب القديم المنقسم إلى سبعين فرقة؟إن اختيار أيٍّ من هذين الطقسين(أي الشافعي والحنفي) سيكون عملاً مشيناً ومذلاً. . . نعوذ بالله من كليهما معاً!دعونا نعود إلى اليسق واليوسون لجنكيز خان»(٩٢).

كان الإسماعيليون، عبر تاريخهم الطويل، قد وجهوا النقد إلى التناقضات الناشئة عن استخدام الرأي الشخصي (القياس) في مسائل الدين. ونجد أن المسألة قد خضعت لمعالجة شاملة في أحد أقسام دعائم الإسلام للقاضي النعمان المتعلق «بأولئك الذين عنهم يجب أخذ العلم، ومن هم الذين يجب رفض دعاويهم»(٩٣). ويستهجن الفقيه الإسماعيلي التناقضات الداخلية لأسبق المطبّقين لهذا الإجراء الفقهي. ويورد مثالاً على ذلك حالة مالك مؤسس أحد المذاهب السنّية الأربعة،

الذي سأله أحدهم عن الطلاق (البائن) الذي لا رجعة فيه فأجاب مالك بأنه النطق بكلمة طلاق للمرة الثالثة. عند ذاك تناول أحد تلامذته المتفوقين، أشهب بن عبد العزيز صحيفته على الفور ليسجل فيها بناءً على ما صدر عن مرجعية الفقيه. وبمشاهدته لما حدث سأله مالك عما كان يريد فعله. وعندما تبيّن له أن أشهب كان يدوّن ما نطق به، أخبره أن يكفّ عن ذلك باعتبار أنه قد يبدّل رأيه بحلول المساء[٩٤].

ثمة حادثة مشابهة تروى عن أبي حنيفة مؤسس مذهب سنّي آخر. كان أحد تلامذة أبي حنيفة الخراسانيين ممن كانوا قد دوّنوا عنه آراءه قد التقى به في الحج. فعاد هذا التلميذ وسأل أبا حنيفة بخصوص تلك القضايا. فأعطى الفقيه إجابات تتناقض تماماً مع ما كان أجاب به قبل سنة مضت. فرفع الرجل صوته مستنكراً الأمر الذي أدى إلى تجمع الناس حولهما. فتوجه الرجل إلى الجمهور قائلاً إن أبا حنيفة قد أعطاه آراء فقهية وفتاوى يستطيع أن يخرجها في وثائق كثيرة. وبناءً على هذه الآراء والأحكام فقد سمح بعقد عقود زواج، وحكم بالموت في بعض الجرائم وأعاد ملكية بعض الأراضي إلى ملاك جدد. لكن ، وبناءً على آراء أبي حنيفة الجديدة، فإن ذلك كله صار باطلاً. فأجاب أبو حنيفة قائلاً بأنه أطلق تلك الأحكام مرة، لكنه عاد الآن وأعاد النظر فيها، فوبّخه الخراساني متهماً إياه بأنه إذا ما قبل بآرائه الجديدة فقد يعود العام القادم ليجد أنه قد عكسها مرة أخرى، ووافقه الفقيه على هذا الاحتمال الأمر الذي دفع الخراساني إلى القول بحماسة، «عليك لعنة الله والملائكة والناس أجمعين»[٩٥].

على هذا الأساس، توجه القاضي النعمان بالاتهام إلى أن التقليد الأعمى لآراء أولئك الذين لم يعينهم الله لهذا الأمر هو أمر يتنافى مع الحقيقة. إن مثل هؤلاء غير مخوّلين بالنطق على أساس من مرجعيتهم الشخصية ولا أن يحكموا على أساس من عقولهم الإنسانية الخطاءة. ويعلن النعمان وهو يحاجج بقوة أنه إذا ما كان ثمة من شخص يحق له إطلاق العنان لآرائه، فإنما يكون ذلك النبي نفسه. بل الحقيقة أنه حتى في هذه الحالة، فإن الله تعالى بيّن أنه [أي النبي] «ما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى» (٥٣: ٣-٤)[٩٦]. إن الإقرار بالحاجة إلى الرأي والقياس في مسائل الدين هو إقرار بأن الوحي الإسلامي لم يكن مكتملاً، وهذا رفض لقوله تعالى «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا» (٥: ٣).

فالدين إذاً لا يكون في اتباع الآراء الشخصية للمرء، ولكن في التسليم لأمر الله كما جرى التعبير عنه من خلال النبي والأئمة. فإذا ما كان الإسلام ديناً كاملاً حقاً، فليس ثمة إمكانية لوجود شيء محذوف من الهداية الإلهية. ويتوضح ذلك في حادثة رواها النعمان عن أحد أصحاب جعفر الصادق الشباب، عمرو بن أذينة. كان عمرو قد زار قاضي الكوفة الشهير عبد الرحمن بن أبي ليلى، وطلب منه الإذن بطرح بعض الأسئلة، ومنحه القاضي العالم الإذن، فتقدم عمرو بتصوير سيناريو مفترض يتم فيه تقديم قضية شرعية بخصوص ملكية أو مسائل أخرى تتطلّب من القاضي تقرير حكمه فيها بناء على آرائه الشخصية. ثم أثيرت القضية نفسها أما قاضي مكة الذي أعطى حكماً مختلفاً. ثم توالى عرض القضية على التوالي أمام قضاة البصرة والمدينة واليمن، وكل قاض من هؤلاء أعطى حكماً مناقضاً للآخر. وأخيراً، اجتمع كل هؤلاء القضاة في بلاط الخليفة الذي عينهم في مناصبهم، وأخبرهم عن التباين في الآراء، إلا أنه يوافق على كل واحد من هذه الآراء بشكل منفرد. وما كانت دهشة عمرو المصطنعة وعبقريته لتخدمه إلا لستر ملاحظاته التي تدين ذلك:

«إلهكم الآن واحد ونبيكم واحد ودينكم واحد، فإذا ما كان الله قد أمركم بالاختلاف في ما بينكم، فأنتم بلا شك قد أطعتم أمره، أما إذا كان قد منعكم عن ذلك، فأنتم قد عصيتم أمره. وإلا تكونون قد أصبحتم شركاء لله في قراره حيث أصبحتم أنتم من ينطق بالأحكام وهو يوافقكم عليها! أو إن الله قد أنزل ديناً ناقصاً وطلب منكم المساعدة في إتمامه. أو ربما أن الله قد أنزل ديناً كاملاً، لكن رسوله كان مقصراً في توضيحه وبيانه»[٩٧].

بُهت القاضي العالم بهذه الأسئلة اللاذعة، إلا أنه أعجب بالنسب الطيّب لعمرو وعرض عليه توضيح المسألة، حيث بيّن أنه عندما تعرض على القاضي قضية لها أصل في القرآن أو السّنة فإنه لا يستطيع الخروج خارج القواعد الموضوعة فيهما. أما إذا كانت القضية تدور حول مسألة لا نجد لها أصلا في هذين المصدرين فإن القاضي يستخلص مبدأ يبني عليه حكمه.

ويمتعض عمرو من طريقة المحاكمة العقلية هذه ويقول إنها باطلة لأن الله تعالى قد أعلن، «ما فرّطنا في الكتاب من شيء» (٦ : ٣٨)، وفي ما يتعلق بالقضية نفسها،

«ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء».

دُهِشَ ابن ليلى وسأل ما إذا كان عمرو يصرُّ على أن كل شيء موجود في كتاب الله. فأجاب عمرو بأن ذلك ليس من زعمه وإنما هو قول الله نفسه. ولكن الشخص الذي يدرك هذه الحقيقة هو وحده من يجد هذه الأشياء في الكتاب. واستفسر الفقيه عمن نجد لديه مثل هذا العلم، فقاده عمرو إلى الاستنتاج بأن ذلك لا نجده إلا عند الأئمة من ذرية النبي[٩٨].

إن وجه الشبه بين أقوال بوإسحق وأقوال عمرو بن أذينة المقتبسة هنا هو أمر مثير للعجب. إنها أقوال لا ترتاح للتنافر ولا للنقص في الدين الذي يجب أن يكون دين التوحيد والكمال كما كان زمن النبي. وكان بوإسحق قد اقتنع بالمنطق نفسه بضرورة التسليم لدعوة الإمام.

وبشكل مشابه، يعكس مجمل خط مناقشة بوإسحق لمسألة القياس سجالات وقعت بين الإمام جعفر الصادق وبين أبي حنيفة المؤيد للقياس. لقد أصر أبو حنيفة على الاعتماد على القياس حينما لا نجد نصاً صريحاً لا في القرآن ولا في الحديث النبوي. فردّ الإمام بطرح مسائل ثلاث. فسأل أبي حنيفة عن أيهما أطهر البول أم المني، وكان رد أبي حنيفة أن المني أطهر. فأجاب جعفر الصادق بأنه إذا كان الأمر كذلك ، فلماذا فرض الله الطهارة (أي الوضوء) بعد التبول وفرض الغسل بعد الاستمناء. وبموجب القياس ، فإن العكس هو الصحيح. ثم سأل عمّا إذا كان القتل أو الزنا من الكبائر. فرد أبو حنيفة بأن القتل كان من الكبائر. وأجاب الإمام بأن الله أمر بوجوب وجود شاهدين في حالة القتل وأربعة في حالة الزنا. فإذا كان القياس صحيحا لوجب أن يكون الشهود الأربعة في حالة القتل، التي هي اعتداء أعظم خطراً. وسأل الإمام أبا حنيفة أخيراً عمّا إذا كانت الصلاة أعظم قدراً عند الله أم الصوم، فأجاب الفقيه أن الصلاة هي كذلك. وكان ردّ الإمام على ذلك بالقول إن المرأة الحائض مأمورة من قبل رسول الله بإتمام فريضة الصيام في ما بعد، بينما لا تفعل ذلك مع الصلاة، وهو خلاف ما نتوقعه. إن ما يأمر به القياس في الحالات الثلاث هو مناقض لما جاء من أقوال مرجعية في القرآن والسنة النبوية. عند ذاك أطلق الإمام قوله المأثور مستشهداً بالقصة القرآنية السالفة الذكر عن خلق آدم، «كان الشيطان أول من استخدم القياس»[٩٩] ثم كرر بوإسحق كلمات الإمام هذه بحذافيرها.

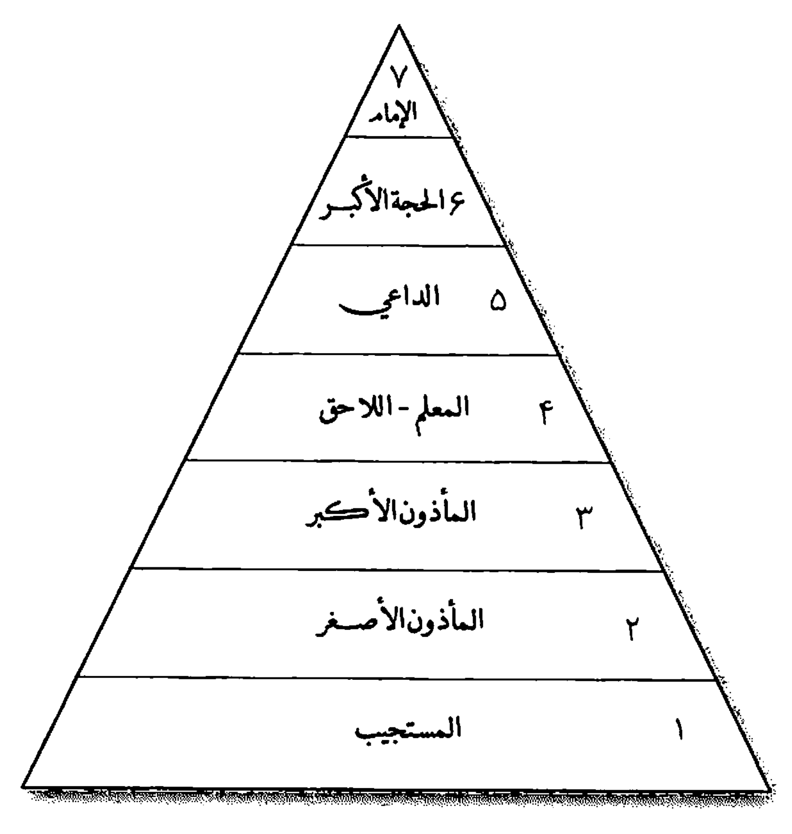
الفعالية الإدارية لتنظيم الدعوة الذي يصفه بوإسحق مثير للإعجاب حقاً. ولدينا

معرفة بهرمية جيدة التنظيم وفعّالة من الأفراد المخلصين، لكل واحد منهم واجبات ومسؤوليات محددة. وكان المستجيبون، أو عامة المؤمنين، يسترشدون بهداية من هم في المراتب العليا في الدعوة، ممن كانوا مأذونين بذلك بسبب من علمهم ومعرفتهم. وانقسم المأذونون إلى طبقتين، المأذون الأصغر والمأذون الأكبر. ووجد بين طبقة المأذون الأكبر مجموعة خاصة عرفت باسم المعلمين أو اللواحق. ويحق للمعلمين تكليف المأذون الأصغر بالقيام بالدعوة بين مجموعة محددة من الناس. أما الترقية إلى رتبة المأذون الأكبر فكانت تتطلب مصادقة الحجة ، وكان باستطاعة المأذون الأكبر القيام بأعمال الدعوة بحسب اجتهاده أما تعيين الطبقة الخاصة المكونة من اثني عشر مأذوناً أكبر ، المعروفين بالمعلمين أو اللواحق ، ليكون كل واحد منهم مسؤولاً عن منطقة بكاملها، فكان يتم من قبل الحجة الأكبر ويأتي الدعاة في المرتبة الأعلى من المعلمين ولم يكونوا محدودين بأية منطقة محددة، وربما كانوا يعرفون باسم الحجة بموجب حقهم الخاص . أما الحجة الأكبر فكان شخصاً واحداً فقط وكان تعيينه في سلم حدود الدين يأتي من قبل الإمام نفسه، وكان وحده ثانياً للإمام فحسب. ونجد في الشكل (٧-١) بنية هرمية الدعوة أو حدود الدين وفقاً لما جاء عند بوإسحق.

بنديات جوا نمردي (أو وصايا للرجل الحقيقي)

بغض النظر عن أي من المستنصرين هو صاحب كتاب بنديات جوانمردي (أو وصايا للرجل الحقيقي)، فإن النص يلقي بضوء كبير على حالة الدعوة المعاصرة له وعلى محتوى تعاليمها فهو يسعى إلى تحديد خصائص المؤمن الصادق ويوصي أتباع الإمام للتطلع إلى هذا المثال. ويبدو أن أولئك الذين خاطبتهم تلك المواعظ كانوا أساساً من المؤمنين الذين لم ينضموا إلى الدرجات العليا في الدعوة، أي أولئك المستجيبين والمأذونين في معظم الأحيان.

ويمكن استخلاص ذلك من التشجيع المتكرر لاتباع المعلمين[١٠٠]. وما هو منير تماماً هو حقيقة أن كلا الرجال والنساء كانوا يحضرون في هذه المجالس، وأن بعض توجيهات الإمام كانت تخاطب النساء الحاضرات في المجلس بشكل خاص[١٠١]. ولابد أن مثل هذا الحضور ما كان يُعدّ شيئاً مألوفاً في إيران في القرن الخامس عشر. ومع ذلك فإن حضور النساء في مثل هذه الندوات الثقافية كانت له



الشكل (7-1) حدود الدين السبعة في زمن أبي إسحق

أسبقياته في الإسماعيلية. فنصير الدين الطوسي، على سبيل المثال، أهدى إحدى رسائله، مطلب المؤمنين، إلى امرأة إسماعيلية شغلت رتبة عالية(١٠٢)، وأن النساء كُنّ يحضرن مجالس الحكمة الفاطمية(١٠٣). وقد انتبه المؤرخون غير الإسماعيليين إلى هذه المشاركة وسجلوها(١٠٤).

تركز مواعظ عديدة على مسائل التقوى والاستعداد الدائم للموت والحياة الآخرة وعلى ذكر الله في جميع الأوقات بشكل خاص:

«المؤمنون الصادقون لا يحملون البغض في قلوبهم، وهم في تفكير دائم بالله. ما هو موجود في قلوبهم وما يخرج عن ألسنتهم شيء واحد. إنهم يصاحبون إخوانهم المؤمنين ويعبرون عن محبتهم لهم جميعاً. إنهم

يذكرون الحياة الآخرة ويتذكرون كلمات العلم والمعرفة. وهم يتقدمون يوماً بعد يوم على طريق الحقيقة. إنهم لا يجدون درب المولى تعالى ضيقة ولا يحزنهم ما يصيبهم على درب الحقيقة ولا هم جاحدون أبداً أو مقصرون في مسائل الدين. إنهم بالأحرى يشغلون أنفسهم بأعمال التقوى بسب اشتياقهم الشديد . ويتنامى حبهم وشوقهم يوماً بعد يوم . وتتحسَّن معنوياتهم وصفاتهم وخطابهم وسلوكهم يوماً بعد يوم ويكتمل إيمانهم تماماً كما يحدث مع المريض المتماثل للشفاء حيث تتحسن صحته حتى يشفى تماماً. إنهم في يقظة دائمة على درب الحقيقة، وعيونهم تفيض دائماً بالعبرات. إنهم نادراً ما يضحكون، ويحاذرون من ضحك الغافلين والمتشيطنين، ويجهدون في تركيز أبصارهم على الله. إنهم في ذكر دائم لله تعالى، ويذكرون يوم القيامة، ويبكون كثيراً خشية ذلك اليوم»(١٠٥).

من الواضح، مع ذلك، أن ما يتم السعي نحوه هنا ليس صنفاً من النسك المتقشف، فالنص يدعو بوضوح تام إلى نوع من الروحانية المنسجمة مع حياة مليئة ومنتجة. وتوحي الفقرة التالية على سبيل المثال بأن الفتيان الكاملين (جوا نمردان) هم أولئك الذين تكون مهامهم منجزة على أكمل وجه ويكسبون جيداً وناجحون ويمارسون حياة عائلية جيدة. إلا أن أساس إنجازاتهم في هذه المساعي سيكون دينهم:

«الفتيان الكاملون قادرون دائماً على تحقيق عملهم بطريقة منظمة. فالمصائب تبقى بعيدة عنهم ويبقى أعداؤهم عمياً عنهم. باب الفيض مفتوح على مصراعيه أمامهم وينعمون بثروة جيدة. جميع مهامهم تُنجز بنجاح وسيكون أطفالهم فاضلين ومنعمين. ستزدهر بيوتهم وستتاح لهم الفرصة لإكمال جميع مساعيهم باعتبار أن المولى الغفار الرحيم سيرعاهم. وتتكون مساعدة المولى من جليٍ لمرآةِ قلوبهِم كي تشع. ويتقوى إيمانهم ويكسبون حلالاً. ومن كسبهم الحلال هذا سينفقون في سبيل الله. وسيمتد خيرهم ليشمل المؤمنين الأطهار والمؤمنين الأخيار. الكسب الحلال لا يشمل ما يجمعه المنافقون ولن يصل أبداً إلى أرواحهم المدنّسة. والكسب الحلال وحده هو ما يصل إلى بلاط العتبة المباركة وحضور المولى الحاضر للمؤمنين الصادقين في إيمانهم. إن رب العالمين

سوف يُسرُّ بعبيده المباركين والصالحين. إن الفرح سيغمر المولى القدير من أولئك العبيد، وسيصبح إيمانهم قوياً لا يهتز، ونفوسهم وأرواحهم نيرة، ويضاء فهمهم واستيعابهم، وسينعم عليهم رب العزة بغبطة الرؤيا في الدار الآخرة»[١٠٦].

على الفتيان الحقيقيين ألا يسمحوا أبداً للتقوى بالانحطاط إلى مستوى الاستعراض والمباهاة. وينصح الإمام بأن يكون إخلاصهم لله أعظم في الحقيقة مما هو في الظاهر، وأن عليهم أن يغتبطوا لفرح زملائهم وأن يحزنوا لخسارتهم[١٠٧]. ويجري تكرار الحاجة لأن يكونوا جماعة متحدة ويساعد الواحد منهم الآخر، وهذا انعكاس للمشاعر المعبر عنها في **الأمثال السبعة** للإمام إسلام شاه والتي تم وصفها سابقاً:

«أيها المؤمنون إن المتديّنين حقاً هم أولئك الذين يتوقون للنجاة في الدار الآخرة. ولذلك، عليهم أن يؤنسوا إخوانهم من المتدينين حقاً كي يكونوا من بين أهل الخلاص والتحرر. وعلى المؤمنين أيضاً مساعدة إخوانهم في الدين وتقديمُ العون لهم. عليهم مشاركتُهم في طعامهم وفرحهم وأحزانهم. ويجب ألا يدخل الغل ولا الضغينة قلوبهم أبداً. وعليهم أن يكونوا متحدين قلباً وقالباً. فإذا ما جرى إطعام جائع يجب أن ينطبق الأمر على الآخرين أيضاً. وإذا ما بقي أحدهم جائعاً، يجب أن ينطبق الأمر على الآخرين أيضاً. على المرء أن يأكل ما يأكله الآخرون. فيكونون متحدين في حضرة مولاهم في هذه الدنيا وفي الدار الآخرة»[١٠٨].

المؤمنون الصادقون هم كالمحيط الذي لا يتناقص إذا ما أخذ منه بعض الماء ولا يتغير إذا ما أضيف إليه ماء آخر. وهذا يعني أنهم لا يحزنون إذا ما شهدت ملكيتهم بعض الخسائر ولا يبتهجون إذا ما حققت ثروتهم كسباً. وسواء أتعرضوا للتقريع أم الإساءة بالكلام، أو تعرضوا للسرقة أو الاستغلال، فإن قلوبهم تبقى في سلام مع مولاهم[١٠٩]. وعلى الشباب الصغار التقيّد بهذه الأوامر الأخلاقية على نحو خاص حيث يجري تشجيعهم على ذلك:

«جاهد لجعل إخلاصك ودينك كاملين بينما أنت لا تزال يافعاً بحيث يمكن أن تصل إلى رأس النبع المشتهى، لأن الجشع قد يسيطر عليك في شيخوختك ويصبح عقلك ضعيفاً. فقد تصبح جشعاً للدنيا في تلك المرحلة من العمر وتدنف في الغفلة. ولذلك، افهمْ ذلك وحققْه على الفور عندما تستطيع ذلك»[١١٠].

إن التأكيد على ترسيخ الفضيلة منذ عمر مبكر هو موضوع متكرر في الأدب الإسماعيلي. ففي كتابه **دعائم الإسلام** يقتبس القاضي النعمان الحديث التالي نقلاً عن الإمام جعفر الصادق، «من تعلم العلم في شبابه كان بمنزلة النقش في الحجر، ومن تعلمه وهو كبير كان بمنزلة الكتابة على وجه الماء»[١١١].

اعتقد إيفانوف، وشاركه في ذلك آخرون، أن **بنديات جوا نمردي** (أو وصايا للرجل الحقيقي) مثَّلَ محاولة من جانب الإمام لكبح جماح سلطة الشيوخ المحليين[١١٢]. بل ذهب بعضهم بعيداً إلى حد التكهن بأن إرسال النص «ربما كان إشارة إلى حدوث تغيير في بنية الدعوة توقف بموجبه تعيين الشيوخ (أو البير) وأن الكتاب قد أرسل ليحل محلهم»[١١٣]. غير أن ذلك لا يتأيد بمحتويات الكتاب. وعلى العكس من ذلك، يطفح كتاب **بنديات** (أو وصايا) بالوصايا لأتباع الشيوخ، وألاّ يتهاون المرء في طاعتهم. إنه يضع تأكيداً هائلاً على مسألة احترام شخصيات الهرمية الإسماعيلية. وحقيقة أن كتاب **بنديات** يعتبر شيخاً (بير) بحد ذاته، ومن هنا الإشارة إليه بـ«بير بنديات جوا نمردي» هي دليل إضافي على أهمية المنصب، ولا توحي بأي شكل كان بأن مثل هذه التعيينات قد توقفت بعد صدوره. وتتأيد مسألة استمرارية التعيينات بنصوص معاصرة ولاحقة، وكلها تصّر على أهمية اتباع المرء لشيخه. وكان خير خواه (ت بعد٩٦٠ / ١٥٥٣)، وهو الذي كتب في الجيل اللاحق، متشدداً جداً بخصوص ذلك[١١٤]. إن ضرورة اتباع الشيخ موضحة أيضا في مقاطع عدة من كتاب **وصايا** نفسه، ومنها المقطع التالي:

«أيها المؤمنون ، إذا ما أردتم تحقيق كمال معرفتكم لله والحصول على معرفته، فاقبلوا أوامر شيخ زمانكم. افعلوا كل ما يقوله لكم، ولا تتخاذلوا أبداً عن أمره. حافظوا على موقعكم ضمن دائرة أمره إلى الأبد كي تصبحوا من أهل الكشف الروحاني. والشيخ هو شخص يُنعم الإمام

عليه بهذا المنصب الذي يجعل منه أنبل بني البشر. وكلما عيّن وأقام شيخاً، فإن على ذلك الشيخ شرح مسائل العرفان بالتفصيل. وعليكم تحقيق كمال معرفتكم للإمام عبر وساطته»[١١٥].

يتضح من نصوص وصايا أن الشيوخ كانوا الشخصيات الأكثر تقديراً واحتراماً في الهرمية الإسماعيلية، وأنّهم كانوا مسؤولين عن المعلمين المتواجدين في كل منطقة من المناطق[١١٦]. وفيما يذكر كتاب **وصايا** «أنه كانت ثمة مناسبات لم يكن الإمام يعين فيها شيخاً، إلا أن ذلك لا يوحي بأي شكل بأن مثل هذه التعيينات قد توقفت بصورة دائمة، ولا سيما أن النص يشير إلى أنه حتى عندما لم يكن من تعيين لشيخ، فقد كان الإمام يكلف آخرين لهداية الجماعة[١١٧]. ويشير الإمام، إضافة إلى ذلك، إلى تنظيم الدعوة بهذا الخصوص مبيناً أن الإمام نفسه هو من كان يموّل الدعوة وأن الشيوخ لم يكونوا ليتقبلوا أية أجور من المؤمنين»[١١٨].

ويكشف وصايا للرجل الحقيقي أيضاً أن ثمة اجتماعات منتظمة (مجالس) كانت تعقد للجماعة، وكان المعلمون وغيرهم يقومون بإيصال العلم والمعرفة إلى المجتمعين[١١٩]. إن لهذه المعلومة دلالة هامة باعتبارها تشير إلى المدى الذي تمت فيه المحافظة على البنية الرسمية. وكانت المسائل الباطنية تناقش في مثل هذه المجالس:

> كل ما له علاقة بالحقيقة المطلقة هو سر مخبأ أتى به النبي عليه السلام من معراجه كهدية عظيمة الشأن للمؤمنين الموحدين. ومن بين هذه المسائل الآلاف من الأشياء التي لا يُنطق بها والتي حولها قال المولى، «لا تكشفوا سرنا لمن لا يستحقه». هذه هي الوصايا والنصائح التي جاء بها النبي من معراجه إلى أهل الحقيقة. أما تلك الوصايا الخاصة بأهل الشريعة فقد كانت آلاف الأشياء التي كان يجب النطق، بها وكلها معروفة. لكن المؤمنين الموحدين فقط من هم على دراية بهذا الحديث. وكان النبي قد أوكل ذلك إلى المؤمنين وأمرهم بألاّ «يتحدثوا عنه وأن يستروه عمن لا يستحقه، كما أبقيته أنا مستوراً». إنه بخصوص تلك المسائل عينها كان قوله، «اجلسوا في مجالس الحقيقة (حيث تتم مناقشة هذه المسائل)»[١٢٠].

فيما حافظت التقية من ناحية خارجية على الجماعة آمنة من المنتقصين والمثالبين عن طريق سترها بصورة فعّالة، إلا أن تنظيم الدعوة أبقى، من ناحية داخلية، هوية الجماعة سليمة ووفّر التعليم للمؤمنين. إن البنية المفصّلة والفعّالة للدعوة، كما وصفها **وصايا للرجل الحقيقي** وبوإسحق هي حقاً مثيرة للإعجاب. إذ إن لجميع أفراد الحدود أو الهرمية أدواراً محددة وواضحة. وكان أفراد الدعوة يعقدون مجالس للمؤمنين يعلمونهم فيها ما يخص المسائل الباطنية. ويبدو أن الرجال والنساء وحتى الشباب اليافعين كانوا يترددون إلى هذه المجالس. وتشير محتويات **وصايا** بوضوح إلى وجود هذه الشرائح الثلاث في هذه المجالس ومجالس الإمام الخاصة حيث كانوا موضع الخطاب فيها . كما كانت وكالة الدعوة مسؤولة أيضاً عن تلقي الواجبات الدينية من المؤمنين الذين كانوا يقدمونها إلى الإمام من أجل ضمان أداء وآلية عمل سهلة للجماعة. وكان الأئمة يزودون الدعاة باحتياجاتهم المالية، ولم يتلقوا أية مبالغ من المؤمنين لاستعمالها لمصالحهم. وكما أشار بوإسحق، كانت الدعوة نشطة أكثر ما يكون في فترات التقية.

إن قسماً من **وصايا للرجل الحقيقي** خليق بصورة خاصة لاختتام هذا الفصل، «درب الطالب»، وتقديم الفصل الأخير «النجاة والإمامة». حيث تقول الفقرة إن الشريعة هي كالقنديل الذي يضيء الدرب أو الطريقة المؤدية إلى المحطة النهائية، أي الحقيقة. والحقيقة هي المعنى الباطني والهدف النهائي للشريعة، الذي هو معرفة الإمام، إذ من خلال معرفة المرء لإمام زمانه بها يستطيع الوصول إلى معرفة الله[١٢١].

حواشي الفصل السابع

١. هنزبيرغر، ناصر خسرو، ياقوتة بدخشان (لندن، ٢٠٠٠)، ص ٥.
٢. ناصر خسرو، سفر نامه، تح. دبير سياقي (طهران، ١٩٨٤)، ص٢.
٣. المصدر السابق.
٤. المصدر السابق، عن مكانة ناصر خسرو في الهرمية الإسماعيلية وعرض مفصّل لفكره، انظر: فقير هونزاي، وجه الدين: علم التأويل الروحاني لناصر خسرو (لندن: يصدر).
٥. وهذه إشارة إلى مراحل المادة الجامدة، والنفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس الإنسانية التي يمر بها الإنسان.
٦. ويمكن فهم هذا المثنوي على النحو التالي: «عندما وجدت جسمي أفضل من أي شيء آخر، قلت، يجب أن يكون ثمة شخص هو الأفضل من بين الخلق.»
٧. ناصر خسرو، ديوان، تح. مينوي ومحقق، ص٥٠٦-٥٠٩؛ وتح. ثقوي، ص٢٥٨-٢٥٩. هنزبيرغر، ناصر خسرو، ص ٥٥-٥٨؛ إيفانوف، مشكلات في سيرة ناصر خسرو (مومباي، ١٩٥٦)، ص٢٣-٢٥؛ شيميل، *Make a shield from Wisdom* (لندن، ١٩٩٣)، ص٤٥-٤٦.
٨. ناصر خسرو، ديوان، مينوي ومحقق، ص١٣٩؛ تح. تقوي، ص٣٤١.
٩. الحسيني، كتاب خطابات عالية، تح. أوجاقي، ص٤٢-٤٣.
١٠. مستنصر بالله، بنديات جوانمردي، تح. إيفانوف، ص٥٦.
١١. كوهلبرغ. «الإمام والجماعة في فترة ما قبل الغيبة» في:
Authority and Political Culture in Shi'ism, ed. Arjomand (Albany, 1988), P.26
١٢. انظر: نقد العثمانية، وهذه المقتطفات ملحقة بعثمانية الجاحظ، ص ٢٨٢ ووردت عند كوهلبرغ في مقالته عن التقية عند الشيعة في كتاب دراسات في تاريخ أديان البحر الأبيض المتوسط والشرق الأدنى (لندن، ١٩٩٥). ص ٣٤٨.
١٣. حسين، آمد زمان آنكه محبّة عيان كونيم مخطوط فارسي برقم ١٤٦٩٨ في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية (لندن).
١٤. ابن حسام خسفي، «برادران با-حق موسم مناجاة آست» في مجموعة أشعار مذهب، تح. أنجومان تعليم (مشهد، ايران، ١٩٩٥)؛ معزي، إسماعيلية إيران، ص٣٥٨-٣٥٩. والبحر هو مجتثّ مثّمن مخبون أسلم.
١٥. بخصوص هذا المفهوم انظر مقالة فيراني، «أيام الخلق في فكر ناصر خسرو» في كتاب: ناصر خسرو: أمس واليوم وغداً، تح. نيوزوف ونزراريف، ص٧٤-٨٣.
١٦. الإشارة هنا هي إلى الآية القرآنية (٣٢: ٥)، «يدبّر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون». وانظر الآية (٧٠: ٤).
١٧. ناصر خسرو، جامع الحكمتين؛ تح. كوربان ومعين (طهران، ١٩٥٣)، ص١٦٣-١٦٤، وهو ذو أهمية خاصة بالنسبة لهذا التفسير.

١٨. المؤيد في الدين الشيرازي، **المجالس المؤيدية**، تح. حميد الدين، م١، ص ٣٥٨-٣٥٩؛ وتر. مسقطي ومولوي (كراتشي، ١٩٥٠)، ص١٢٣-١٢٤.
١٩. ناصر خسرو، **وجه الدين**، تح. أفاني (طهران، ١٩٧٧)، ص٦٥.
٢٠. ناصر خسرو، **جامع الحكمتين**، ص١٦٣، ١٦٥؛ وجه الدين، ص ٦٥. وانظر كوربان، **الزمن الدوري والعرفان الإسماعيلي** (لندن، ١٩٨٣)، ص٩٧؛ مقالة ماركيه عن رأي القاضي النعمان بالأئمة السبعة في مجلة Arabica، العدد ٣ (أيلول ١٩٧٨)، ص ٢٢٥-٢٣٢.
٢١. إن مركزية فكرة القائم واقترانه بالسبت (اليوم السابع) تتوضح بصورة غنية في شكل دوائر متداخلة المراكز نجدها في: ناصر خسرو، **خوان الإخوان**، الخشاب (القاهرة، ١٩٤٠)، ص١٥٥.
٢٢. ناصر خسرو، **وجه الدين**، ص٦٥.
٢٣. انظر إنجيل متّى (٥:١٨) ومرقص (١٦:١٧).
٢٤. اقتبسه الطوسي، **روضة التسليم**، تح. بدخشاني، ص١٥١-١٥٢.
٢٥. المصدر السابق، ص١٧٤-١٧٥. نجد اجتهادات مماثلة للمفكر الفاطمي أبي حاتم الرازي في **كتاب الإصلاح** اقتبسها Nomoto في أطروحته للدكتوراه **الفكر الإسماعيلي المبكر والنبوة كما وردت في كتاب الإصلاح للرازي** (جامعة ماكجيل، ١٩٩٩)، ص١٠٠.
٢٦. يرى ايفانوف أن ذلك هو من عمل خيرخواه هراتي. انظر مقدمته لكتاب هراتي، **فصل در بيان شيناخت إمام**، تح. ايفانوف، وكتابه، **الأدب الإسماعيلي**، ص١٤٤. وكذلك بوناوالا، **ببليوغرافيا**، ص١٤٤.
٢٧. خيرخواه هراتي، **فصل در بيان. . .**، ص٢.
٢٨. ويضمن المؤلف الأئمة المستودعون في هذا التعداد.
٢٩. بوناوالا، **ببليوغرافيا**، ص٢٧١، الحاشية ٢ حيث يخمن لجوءه إلى التقية والستر تحت عباءة الشيعة الاثني عشرية حتى في زمن أبكر من ذلك، لكنه لم يقدم دليلاً كافياً على ذلك. قائيني على سبيل المثال يشك بعدد من السنة من خراسان أنهم كانوا إسماعيليين لكنه لا يفعل ذلك مع الاثني عشريين.
٣٠. انظر خسفي، **ديوان محمد بن حسام خسفي**، تح. بيرجندي وتقي، ص٨٣-٨٤، ٢٩٣-٣٤٠، ٤٥٣-٤٥٤. وأول من ذكر هذه الأشعار معزي، **إسماعيلية إيران**، ص٣٥٩، حاشية ١٠٣.
٣١. مورغان، **فارس العصر الوسيط**، ص١٠٣.
٣٢. مستنصر بالله، **بنديات**، ص٤٧.
٣٣. المصدر السابق، ص٤٨.
٣٤. المصدر السابق، ص٦٧-٦٨.
٣٥. المصدر السابق، ص٦٨.
٣٦. توركمان، **تاريخ العالم العباسي**، م١، ص ٤٧٦ بابيان، **متصوفة وملوك ومهديون. . .**،

ص١٠٦. وساد الاعتقاد بأن الرضا توفي بعد تناوله عنباً مسموماً.

٣٧. شاردان، رحلات المونسينيور شاردان في فارس والشرق، ٣ مجلدات (أمستردام، ١٧٠٩)، م٣، ص٢٠٨.

٣٨. قوهستاني، ديوان، تح. مصطفى، ص٨٣، وترجمه لويسون في مقالته عن الصوفية والفكر الإسماعيلي في أشعار قوهستاني في مجلة (Iran 41) (٢٠٠٣)، ص٢٣٢.

٣٩. الحسيني، رسالة در حقيقة دين، تح. إيفانوف، ص٢٨-٢٩.

٤٠. شميدكه، مراسلات كوربان-إيفانوف (باريس، ١٩٩٩)، ص٢١، ٢٣.

٤١. أرنست، دليل شمبهالا للصوفية (بوسطن، ١٩٩٧)، ص١٨.

٤٢. دفتري، الإسماعيليون، ص١٣٧-١٣٨.

٤٣. لويسون، نزاري قوهستاني، ص٢٤٢.

٤٤. دفتري، الإسماعيليون، ص٤٦٨.

٤٥. صدر الدين، سب غات سامي مارو... في ١٠٢ جنانجي: شوباضي، ط٣، م٤، ص٥٩.

٤٦. مستنصر بالله، بنديات، ص٤٢.

٤٧. وردت في المقدمة لديوان قوهستاني، ص٢٥١؛ لويسون، نزاري قوهستاني، ص٢٤٢.

٤٨. انـــظــــر: Yeroushalmi, *the Iudeo-Persian poet 'Emrani and His Book of Treasure* (Leiden,1995), PP, 86-88. Cited in Lewisohn, *Nizari Qrhistani*, P.251.

٤٩. دفتري، الإسماعيليون، ص٤٦٩.

٥٠. وردت في نوموتو، كتاب الإصلاح، ص١٦١.

٥١. سجستاني، كتاب الافتخار، تح. بوناوالا (بيروت، ٢٠٠٠)، ص٢٩.

٥٢. دفتري، الإسماعيليون، ص٤٦٧.

٥٣. انظر مقدمة إيفانوف لكتاب بنديات، ص ٠١، ٠٧.

٥٤. ألغر، ثورة آغاخان محلاتي... في مجلة SI 29 (١٩٦٩)، ص٧٣.

٥٥. بورجوادي، الإسماعيليون وطريقة نعمة الله، مجلة SI 41 (١٩٧٥)، ص١١٤.

٥٦. دفتري، الإسماعيليون، ص٤٦٧؛ انظر أيضاً مقالة Boivin عن «رسالة فارسية للإسماعيليين الخوجا من الهند» في كتاب:
The Making of Indo-Persian Culture, et. al (New Delhi,2000), P. 118.

٥٧. دفتري، الإسماعيليون، ص٤٦٧؛ انظر أيضاً: مظهري كرماني، رابطة الإسماعيليين بالصوفية وطريقة نعمة الله في مجلة Sufi ٢٧ (١٩٩٥)، ص٦-٨.

٥٨. لويسون، نزاري قوهستاني، ص٢٤٤.

٥٩. ابن خلدون، مقدمة، تر. روز نثال، م٢، ص١٨٧.

٦٠. لويسون، نزاري قوهستاني، ص٢٤٤.

٦١. وتضم هذه شيخ الأولياء، كاشف أسرار الحق، شيخ الشيوخ، إلخ، حيث يشير أي واحد منها إما إلى داعية إسماعيلي أو مستجيب في العديد من العقائد غير الصوفية الأخرى.

٦٢. نانجي، **التقليد الإسماعيلي النزاري...**، ص١٦٧؛ حاشية ١٦٥.
٦٣. انظر شمس، **فيل شاندربهان ني في شاندربهان آني سوربهان...** ط٢(مومباي، ١٩٢٦)، البيت ٥، بينما ذكره نانجي كرقم ٤، ووردت كلمة (sufet) مرتان. وتمت مراجعة عدة نسخ أخرى من المخطوط وكلها ذكرت كلمة (صوفة) وليس (صوفي).
٦٤. انظر سوبهان، **الصوفية، أولياؤها ومقاماتها** (لوكنو، ١٩٦٠)، ص٣٥٩ حيث يرد اسمه في القائمة التقليدية لأولياء الطريقة. وتضمن كتاب، **تاريخ بورهانبور** هذه المعلومة. ووردت عند ايفانوف، «فرقة إمام شاه في كجرات» ، مجلة JBBRAS 12 (١٩٣٦)، ص ٥٠. انظر أيضاً دهلوي، **أخبار الأخيار**، ص ٢٠٧-٢٠٨؛ ,Kontraktar بيرانا- «ساتبنث» في بول آني ساتيا نو براكاش (أحمد أباد، ١٩٢٦)، م١، ص ١٣٤؛ نانجي، **التقليد الإسماعيلي النزاري**، ص ٧٧.
٦٥. إذا لم نذكر حقيقة أن كل هذه المزاعم الإسماعيلية التي دونها الباحثون هي من فترة حديثة جداً. انظر على سبيل المثال، دفتري، **الإسماعيليون**، ص ٧٠٥، حاشية ٣٨.
٦٦. انظر: Chittick, *Faith and Practice of Islam* (Al bany, NY, 1992), P. 177.
٦٧. نسفي، **زبدة الحقائق في: بنج رساله دربيان آفاق وأنفس...**، تح. بيرتل (موسكو، ١٩٧٠)، ص ٩١-٢٠٧. وهذا المجلد هام جداً وقد تعود بعض الرسائل التي يتضمنها إلى الفترة موضوع هذه الدراسة. لكن، ولأنه لا يمكن التأكد منها، فلم تؤخذ في الاعتبار هنا. ونجد قطعة مقتطفة من عمل آخر للنسفي (المقصد الأقصى) في مخطوط يعود إلى سنة ١٥٦٠ وتضمن عدداً من الأعمال الإسماعيلية بما فيها روضة التسليم والشعر المثنوي المجهول المؤلف المذكور في الفصل الثالث، وما يحيّر أكثر تطابقه الشديد مع نسخة نموذجية في كتاب النسفي، **مقصد أقصى**، في غانجيناي- عرفان، تح. ربّاني (طهران، لا. ت)، ص ٢٧٣-٢٧٧، ماعدا بعض المحذوفات ذات الصفة الصوفية. انظر مقدمته لكتاب **الطوسي، روضة التسليم**، ص٤، ٢٤٥.
٦٨. حول النسفي، انظر مقالة لاندولت في مجلة: Studia Iranica ٢٥ (١٩٩٦)؛ وكتاب *Ridgeon,* عزيز نسفي (ريتشموند، سوري، ١٩٩٨)؛ وكتابه، **الميتافيزيقيا الفارسية والصوفية** (ريتشموند، سوري، ٢٠٠٢).
٦٩. انظر مقالة لاندولت، «النسفي» في **الموسوعة الإيرانية**، تح. يارشاطر، حيث يعرض المؤلف لمفاهيم أخرى تعبّر عن استجابته للفكر الإسماعيلي.
٧٠. شاه طاهر دكّاني، «بعض تأويلات غولشان راز» في كتاب كوربان، *Trilogie Ismaellienne* (Tehran, 1961): مقالة إيفانوف عن «تفسير اسماعيلي لغولشان راز» في مجلة JBBRAS، ٨ (١٩٣٢).
٧١. قوهستاني، **هفت باب**، تح. إيفانوف، ص٤.
٧٢. المصدر السابق، ص٤-٥.
٧٣. ساخت، «أصحاب الرأي» في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م١.

٧٤. قوهستاني، هفت باب، ص٥.
٧٥. أدمج نزاري في هذا الشطر من البيت طبقات عديدة من المعاني التي يستحيل إظهارها في الترجمة. ومن ذلك، على سبيل المثال، «بعين العِزّ» «وببركة العُرف»، ...إلخ.
٧٦. قوهستاني، ديوان، ص ٧٤٦. انظر أيضاً، لويسون، نزاري قوهستاني، ص٢٣٧. والبحر المستخدم غريب إلى حد ما، مضارع أخرب وسالم.
٧٧. ابن حسام خسفي، بيرادران باحق؛ معزي، إسماعيلية إيران، ص ٣٥٨-٣٥٩.
٧٨. كرماني، راحة العقل، تح. حسين وحلمي (ليدن، ١٩٥٣)، ص ٦١-٦٢.
٧٩. «ومن مات ولم يعرف إمام زمانه فقد مات ميتة جاهلية»، نجد صيغاً متنوعة لهذا الحديث من مدارس فكرية إسلامية مختلفة في مقدمة سامي مكارم للرسالة في الإمامة، لأبي الفوارس، تح. مكارم، ص٦٠؛ النعمان، دعائم الإسلام، تح. فيضي، م١، ص٣١؛ ابن حنبل، المسند، تح. الباني (القاهرة، ١٩٨٦)، م٤، ص٩٦؛ الطوسي، روضة التسليم، ص١٧٥.
٨٠. إشارة إلى الآية القرآنية ٧٦: ٨٣ وأمكنة أخرى.
٨١. يشير تعبير «مردِ- خودا» في السياقات الإسماعيلية إلى الإمام، بينما يُشار إلى العضو في الدعوة بـ«مرد - إمام». انظر الطوسي، روضة التسليم، ص٢١٩-٢٢٠.
٨٢. قوهستاني، ديوان، ص٢٦٢-٢٦٣؛ لويسون، نزاري قوهستاني، ص٢٤٢-٢٤٣.
٨٣. قوهستاني، هفت باب، ص٥.
٨٤. المصدر السابق، ص٦-٧.
٨٥. المصدر السابق، ص٧-٨.
٨٦. حجي، عقيدة الإسماعيليين... (أطروحة دكتوراه، جامعة السوربون، ١٩٧٥)، ص٦٣، وهي توحي بأنه كانت لهذا الفرد رتبة في الدعوة، داعي. وهذا غير ممكن كما سيتبيّن لنا من النقاشات اللاحقة.
٨٧. قوهستاني، هفت باب، ص٤٩-٥٠.
٨٨. المصدر السابق.
٨٩. المصدر السابق، ص٤٣-٤٤.
٩٠. النص محرّف هنا حيث إن الدعوة بالبركة هي بصيغة الجمع بينما يبدو أن المخاطب واحد فقط.
٩١. قوهستاني، هفت باب، ص٩.
٩٢. مترجم في مورغان، المغول (أكسفورد، ١٩٨٦)، ص ١٦٢ من كاشاني، تاريخ أولجيتو، تح هامبلي، ص٩٨ مع كلمة محذوفة من مخطوط آيا صوفيا الفريد، رقم ٣٠١٩، الورقة ١٧٨.
٩٣. النعمان، دعائم، م١، ص٨٤-٩٨.
٩٤. المصدر السابق، م١، ص٨٧.
٩٥. المصدر السابق، م١، ص٨٩.

٩٦. المصدر السابق، م١، ص٨٨.
٩٧. المصدر السابق، م١، ص٩٣. معّدل قليلاً، والقراءات في نصوص أخرى هي «عمر» بدلاً من «عمرو».
٩٨. المصدر السابق، م١، ص٩٢-٩٥.
٩٩. المصدر السابق، م١، ص٩١.
١٠٠. انظر على سبيل المثال، مستنصر بالله، بنديات، ص٣١، ٤١، ٥٤، ٦٢، ٦٥ ... إلخ.
١٠١. انظر المصدر السابق، ص٢٣-٢٤. على سبيل المثال.
١٠٢. إيفانوف، **الأدب الإسماعيلي**، ص١٣٦؛ إيفانوف، **رسالتان اسماعيليتان مبكرتان...** (مومباي، ١٩٣٣).
١٠٣. انظر على سبيل المثال، إدريس عماد الدين، **عيون الأخبار**، م٥، ص١٣٧، اقتبسه هالم في، **الفاطميون وتقاليدهم في التعليم**، ص٢٧.
١٠٤. وتضم هذه ابن الطوير والمسبّحي. انظر مقالة كانراد «دعوة» في **الموسوعة الإسلامية**، ط٢، م٢.
١٠٥. مستنصر بالله، **بنديات**، ص١٢-١٣.
١٠٦. المصدر السابق، ص١٦-١٧.
١٠٧. المصدر السابق، ص١٥.
١٠٨. المصدر السابق، ص٥٦-٥٧.
١٠٩. المصدر السابق، ص٥٢.
١١٠. المصدر السابق، ص١٤.
١١١. النعمان، **دعائم**، م١، تر.م١، ص ١٠١-١٠٢.
١١٢. إيفانوف، مقدمة إلى كتاب مستنصر بالله، **بنديات**، ص٠١٠-٠١٤، دفتري، **الإسماعيليون**، ص٤٦٨.
١١٣. نانجي، **التقليد الإسماعيلي النزاري**، ص٨٥-٨٦.
١١٤. انظر خير خواه هراتي، **قطعات في تصنيفات خير خواه هراتي**، تح. إيفانوف، مواضع عديدة؛ ورسالة في المصدر ذاته، مواضع عديدة.
١١٥. مستنصر بالله، **بنديات**، ص٤٢.
١١٦. انظر على سبيل المثال، المصدر ذاته، ص ٤٢، ٦٥.
١١٧. المصدر ذاته، ٤٢.
١١٨. المصدر ذاته، ص٤٣.
١١٩. انظر على سبيل المثال، المصدر ذاته، ص٣٢، ٥٥.
١٢٠. المصدر ذاته، ص٩١.
١٢١. المصدر ذاته، ص٢.

الفصل الثامن

النجاة والإمامة

«لو خلت الأرض من إمام ساعة لمادت بأهلها»

النبي محمد

«لقد فعلت هذا، ومع ذلك فأنت لم تفعله»

عندما توفي النبي محمد، أصرت ابنته فاطمة على حقها في ميراث أرض فدك، وهي البستان الواحة قرب خيبر. لكنها حرمت من هذه الملكية على الرغم من إعلانها بأن والدها قد أورثها هذه الأرض، وكانت المؤامرة من تدبير السلطات الحاكمة[1]. ويروي المؤلف الإسماعيلي لكتاب كلام بير كيف أن عدة خلفاء لاحقين أسفوا لهذا الظلم الذي لحق بفاطمة وبأسرة النبي، وحاولوا تصحيح الأمر:

> «اعلم أن جريمة انتزاع بستان فدك والظلم الذي لحق بفاطمة كان من الوضوح والفظاعة بحيث إن بعض خلفاء الأمويين والعباسيين ممن شعروا بأن هذا العمل كان خطأً، أرادوا إعادة حقها بإعادة البستان إلى أحفادها. وأول هؤلاء الخلفاء كان عمر بن عبد العزيز (ت ١٠١/ ٧٢٠)، الذي كان أكثر خلفاء بني أمية تقوى وخشية لله. وبعده جاء من العباسيين الخلفاء المأمون (ت ٢١٨/ ٨٣٣)، والمعتصم (ت ٢٢٧/ ٨٤٢) والواثق (ت ٢٣٢/ ٨٤٧). فقام هؤلاء بتسليم البستان إلى أحفاد فاطمة. وعندما جاء دور المتوكل (ت ٢٤٧/ ٨٦١) استرجعه منهم، لكن المعتضد (ت ٢٨٩/ ٩٠٢) سلمهم إياه مرة أخرى. غير أن المكتفي (ت ٢٩٥/ ٩٠٨) استرجعه ليعيده المقتدر (ت ٣٢٠/ ٩٣٢) إليهم مرة أخرى»[2].

وسرعان ما بلغت روايات النزاع درجات خيالية وزودتنا برؤية داخلية هائلة في مفاهيم الشيعة لميراث أسرة النبي. ويعيد مؤلف **كلام بير** سرد الحكاية التالية المقتبسة من كتاب **لطائف الطوائف**، الذي دون سنة ١٥٢٧/٩٣٣ إما من قبل علي بن حسين الواعظ الكاشفي أو ابنه فخر الدين علي صافي(٣):

> شعر هارون الرشيد، الخليفة الذائع الصيت صاحب شهرة **ألف ليلة وليلة** العربية، بالندم جراء الظلم الذي ألحقه أسلافه بأسرة النبي. فاستدعى لهذا الأمر أحد أحفاد فاطمة ليسأله عن حدود بستان فدك كي يتمكن من إعادته إلى أصحابه الحقيقيين(٤). لكن السيد حذره قائلاً، «إذا ما حددت حدود فدك، فلا أظن أنك تحب إعادتها». فأقسم الخليفة أنه لن ينكث بوعده، وعندها راح السيد يقول: «الحد الأول لبستان فدك هو عدن». امتقع لون هارون عند سماع ذلك لكنه قال: «تابع» فواصل السيد حديثه، «الحد الثاني هو سمرقند». فاصفر وجه الخليفة لكنه حث السيد على المتابعة. فقال السيد: «الحد الثالث هو المغرب الإفريقي». فتحول وجه الخليفة عند ذاك من الأصفر إلى الأحمر. فاستشاط غضباً وقال: «ثم ماذا؟» فاختتم السيد كلامه قائلاً: «والحد الرابع هو بحر أرمينية». عند هذه النقطة، تحوّل لون وجه هارون من أحمر إلى أسود. فانفجر قائلاً: «لقد رسمت حدود كامل مملكتي! وبكلمات أخرى، فإن كل ما هو ضمن مجالنا هو حق لأحفاد فاطمة، وأن بني العباس هم مغتصبون لحقوق قرابة النبي». فقام السيد بتأنيب الخليفة الحانق وقال: «ألم أحذرك يا هارون من البداية بأنك لن توافق على هذه الحدود؟ لكنك لم تسمع لي»(٥).

الحكاية ذات مغزى إذ إن إجمالي ممتلكات الخليفة هو ميراث أسرة النبي كما قيل، إلا أن هذا القول لم يفرض ولا جرى الانتباه إليه، بل الحقيقة هي أن السيد نفسه كان قد حذر الخليفة من السؤال عن حدود فدك. ومضمون ذلك هو أن العالم الإسلامي هو من يحتاج إلى أسرة النبي لا العكس. وتمكن الحكاية أن تقرأ على مستوى آخر من جهة إشارتها الدقيقة إلى خطبة الوداع للنبي في غدير خم التي جرت مناقشتها في المقدمة. فبعد إقامة منبر هناك صعد النبي إليه وسأل أتباعه إن كان هو أولى بهم من أنفسهم. فأجابت الجموع الحاضرة بـ: «نعم يا رسول الله». فأعلن

عندئذ، «من كنت مولاه فعلي مولاه». والقراءة الشيعية لهذا الحديث تقول ما إن يأخذ المريدون العهد على أنفسهم حتى يُصبح للنبي وللإمام السلطة العليا عليهم باعتبارهما منصوصاً عليهما من الله، وعلى يديهما تؤخذ البيعة، وهي سلطة تفوق سلطتهم هم أنفسهم على أنفسهم. والقرآن يقول إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم مقابل الجنة، وأنهم إنما تعاملوا بحكمة في تقديمهم هذه البيعة إليه، «فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم» (٩ : ١١١). وناقشنا في الفصل السابع جهاد ناصر خسرو الشخصي لفهم «آية العهد»، «إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم فمن نكث فإنما ينكث على نفسه، ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجراً عظيماً» (٤٨ : ١٠). والمعنى المضمن هنا واضح. فالحنث باليمين (أو العهد) هو ضرر يلحق بالمؤمن لا بالله أو بمن يعنيهم. ففي الرواية الواردة أعلاه، كان تسليم هارون الرشيد لأحفاد فاطمة سيفيده هو وحده، وأن رفضه لسلطتهم ما كان ليؤذيهم البتة. إنما الأذى لنفسه فحسب.

وتبرز هذه المشاعر بصورة أوضح في حكاية مشهورة أيضاً وردت في الرسالة في حقيقة الدين للشيخ شهاب الدين شاه الحسيني. يقول المؤلف إنه عندما كان أبو بكر «ظاهراً» ومعترفاً به كخليفة، قال سلمان الفارسي، وهو المؤيد المتحمس لعلي، بالفارسية: كرديد ونكرديد (أي أنت فعلت هذا، ومع ذلك فأنت لم تفعله)[٦]. وبكلمات أخرى، فإن انتخاب أبي بكر لمنصب الخلافة كان في الحقيقة بلا معنى. فالاعتراف الخارجي والسلطة الدنيوية هما بلا أثر في المسائل المتعلقة بالنبوة والإمامة، لأن الوظيفة الأساسية للأنبياء والأئمة هي السير بالمؤمنين إلى معرفة الخالق. ولم يكن محمد نبياً قليل الشأن في مكة لأن أهلها رفضوه، ولم يكن نبياً عظيم الشأن في المدينة لأن أهلها قبلوه. ثم إن سليمان وعيسى كانا نبيّن بذات القدر أيضاً، إن الأول كان ملكاً عظيماً والآخر راعياً متواضعاً. وهكذا، تشير عبارة سلمان، «أنت فعلت هذا، ومع ذلك فأنت لم تفعله» إلى أن انتخاب أبي بكر لم يكن يعني شيئاً في الحقيقة، لأن علياً كان خليفة النبي، سواء اعترف به الناس أم لم يعترفوا[٧]. إننا نكتشف، في مثل هذه المواقف التي سيجري استكشافها وتفصيلها بصورة أشمل في هذا الفصل، نظرة عالمية روحانية أسهمت بصورة هامة في بقاء الإسماعيليين كجماعة دينية بعد الغزوات المغولية . إن سيادة الاعتقاد بضرورة الإمامة لجهة عقيدة النجاة، وخصوصاً بالنسبة للإمام الحاضر، قد غطى على الاعتبارات

الأخرى التي ارتبطت عموماً بهذا المنصب. ومما لاشك فيه أن هذا الاعتقاد قد وُجد عبر كامل التاريخ الإسماعيلي باعتبار أنه كان موضوعاً حتى في أقدم كتب الأدب الشيعي الإمامي. على سبيل المثال، في مقابل إصرار الجارودية وغيرهم من المجموعات الشيعية على وجوب خروج الإمام على الغاصبين، أصّر الإمام الباقر على أن ليس للخروج علاقة بالطبيعة الأساسية للإمامة[٨]. ومع أن هذا المبدأ كان من المبادئ الأساسية في الحركة الشيعية، إلا أنه لقي تعبيراً أقوى وأعظم إبان فترة ألموت، ولاسيما في أعقاب الغزوات المغولية. فالمعالجات الأقدم عهداً لموضوع الإمامة أفسحت المجال عموماً لدور سياسي للإمام ولحقوقه في حكم الدولة الإسلامية. وكان هذا الشعور شائعاً في المناخ المضطرب الذي أدى إلى تأسيس الدولة الإسماعيلية للفاطميين. فالأئمة الخلفاء الفاطميون وأفراد الدعوة ادعوا بجسارة، عبر كامل فترة حكمهم، دوراً قيادياً أنعم به الله على ذرية النبي من علي وفاطمة. غير أن مثل هذه المشاعر راحت تندرج بصورة متزايدة تحت الوظائف الإنقاذية والروحية للإمام. وقد تكرر تأكيد ذلك في الرسالة الباقية بعنوان الفصول المباركة لأئمة ألموت.

طلاب الوحدة

في الوثائق التي تغطي مجمل فترة مئتين وخمسين سنة عقب سقوط ألموت للمغول، نجد تأكيداً على الضرورة المطلقة التي لا مساومة عليها لإمام حاضر موجود، مرشد ظاهر يتوقف الكون ببساطة من دونه عن الوجود. فالهدف الذي أراده اللّه من خلقه للعالم هو أن يُعرف من قبل خلقه. غير أن الله من حيث هو، خارج نطاق أي فكرة يمكن للعقل الإنساني أن يتصورها في حالته الناقصة. والعقل الكامل وحده هو القادر على السير بالعقل الإنساني إلى معرفة خالقه. من هنا نجد خيطاً مشتركاً عبر كامل الأعمال الأدبية لهذه الفترة يجمع بين الإخلاص الكلي والمطلق وبين المحبة والعشق والتسليم للعقل الكامل، «علي الزمان»، الذي سيتولى هداية الأنفس نحو معرفة مولاها. وهكذا، يصبح افتقار الإمام إلى السلطة السياسية أمراً هامشياً غير ذي أثر. وخلافاً لما قد يتوقعه المرء، فإننا لا نعثر على وثيقة إسماعيلية واحدة باقية من هذه الفترة تتناول أو تندب بأية وسيلة كانت فقدان الدولة الإسماعيلية وضياعها. إن التقليل من أهمية الدور السياسي للإمامة جعل من هذه الاعتبارات أموراً

قليلة الأهمية، ومن أمور الدنيا في مدها وجزرها أشياء غير ذات صلة. من هنا، فقد تجنّبت الجماعة عن وعي وقصد خطر تحوّلها إلى وجود هامشي على أطراف العالم الإسلامي، أي مجرد فرقة مسلمة ثانوية من جملة فرق أخرى. فلم يكن للتهميش السياسي للإسماعيليين أثر كبير في اعتقادهم بأن إمامهم كان المركز الروحاني للعالم. لقد منح هذا الاعتقاد بالإمام الجماعة إحساساً بالمهمة السامية التي يحملونها. فكتب خير خواه هراتي يقول، «يجب أن يكون معلوماً منذ البداية أن الهدف من مجيء المستجيبين إلى هذه الدنيا إنما هو معرفة الواحد تعالى (جل اسمه)»[٩]. وهكذا، فقد كان الإسماعيليون هم «أهل الحق» الذين يتمثل هدفهم النهائي في معرفة الله عبر شخص الإمام. وربما لا يظهر ذلك بوضوح أكبر مما هو في أشعار الإمام عبد السلام الذي تم اقتباس قصيدته القوية والمثيرة للأحاسيس في المصادر الإسماعيلية المتزامنة مع تأليفها، ولا تزال تُقرأ و تُنشد وتُدرس بتقدير كبير[١٠]. وقد نُظِمَت على بحر «الهزج السالم المثمن» (أو الوزن الراقص) الذي هو أبسط أشكال النظم الشعري وأكثرها شعبية. وهو الشكل المستعمل في نظم القصائد المثيرة للإعجاب كقصيدة «يوسف وزليخة» لجامي و«خسرو و شيرين» لنظامي. وفي ما يلي ترجمة لبضعة أبيات من مطلع القصيدة جُمعت من عدة مخطوطات:

> «اسمع! يا طالب الوحدة، وتتباهى بأنك طالب. استوعب كلماتي فأنا كتاب الله الناطق ! فإذا ما رغبت في أن أفتح لك باب الأسرار، فَسجِّلْ في مدرسة التسليم وأقبلْ على تعاليمي بكل قلبك. إذا رغبت في الآمر في عالم الألوهية هذا، تمنطقْ إذاً بأمري واستمع إلى كلماتي»[١١].

يخاطب البيت الافتتاحي مباشرة أولئك الذين يطلبون الوحدة الروحانية. إن الهدف النهائي للخلق هو معرفة الله، وأولئك الذين يحصلون على هذه المعرفة هم أهل الوحدة. إنهم الحجج الذين يتبوؤون أعلى مرتبة في الجماعة الباطنية. وتدعو الأبيات الشعرية أولئك الطامحين إلى هذا العرفان للاستماع إلى كلمات الإمام كتاب الله الناطق.

كتاب الله الناطق

يعترف الإسلام الشيعي بِبُعدين اثنين للكتاب السماوي، واحد صامت وآخر

ناطق. وهذه في الحقيقة هي الخاصية المميزة التي استخدمها محمود أيوب في إلقاء ضوء كاشف من خلال العنوان الذي أطلقه على مساهمته إلى الشيعة الاثني عشرية في كتابه **مقاربات إلى تاريخ تفسير القرآن**، وهو «القرآن الناطق والقرآن الصامت»[١٢]. فكتب يقول، «بمقدار ما يمتلك الإمام من المعنى الحقيقي واللامحدود للقرآن، يبقى الكتابُ المقدس حياً كمرشد أخلاقي وروحاني. إنهم (أي الأئمة) القرآن الناطق، فيما بقي القرآن بعد وفاة محمد قرآناً صامتاً»[١٣]. ويعتقد المؤلف نفسه أن مفهوم القرآن الناطق والصامت قد عبّر عنه الأدب الإسماعيلي بأوضح ما يكون[١٤].

وكان المؤيد في الدين الشيرازي (ت ٤٧٠/١٠٧٨)، النجم الفاطمي المضيء الذي أشار إليه إمام زمانه بطود العلم الشامخ الذي يقف المتسلقون أمامه عاجزين، قد فصَّلَ في كتاباته في هذا المفهوم وبإسهاب[١٥]. وعندما نظر في فاتحة سورة البقرة، وهي أطول سور القرآن، فسَّرَ المؤيد عبارة «ذلك الكتاب لا ريب فيه» بصورة حرفية فقال «ذلك الكتاب الذي لاشك حوله»[١٦]. وقد جادل بقوة ضد أولئك الذين يشترعون هنا بأن الله يتحدث عن القرآن :أي ذلك الذي هو بين الدفتين، وأصر جازماً على أنه إذا ما كانت الحالة كذلك، لكان الله قد قال، «هذا هو الكتاب الذي لاشك حوله». وكلمة «ذلك» في العربية اسم إشارة للبعيد يشير إلى ما هو غائب، بينما تكون كلمة «هذا» اسم إشارة للقريب وتشير إلى ما هو حاضر. ولو أن الله كان يشير إلى الكتاب «الذي بين الدفتين» لما كان قد قال «ذلك الكتاب». وينتقل المؤيد بعد ذلك ليستذكر حادثة جرت بينما كان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب يقرأ القرآن. فعندما وصل إلى فقرة «هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق» (٤٥ :٢٩) قطع الإمام قراءته، ووضع المصحف على رأسه وقال، «تكلم يا كتاب الله!» وكرر ذلك ثلاث مرات لكنه لم يسمع أي جواب. ويعتقد المؤيد أن الإمام علي أراد من خلال هذه العملية توضيح أنه هو نفسه كان كتاب الله الناطق بينما كان النص القرآني الكتاب الصامت.

وأعلن الإمام عبد السلام أنه لم يكن سوى عليٍّ عندما سمّى نفسه كتاب الله الناطق، وهو مستودع أسرار القرآن كلها والمصدر الوحيد الذي يقود البشرية إلى فهم معناه الباطني. وبسبب مكانته كقرآن ناطق، فقد كان قادراً على هداية الطالبين للوحدة للوصول إلى هدفهم النهائي.

مدرسة التسليم

من أجل أن «يفتح (الإمام) باب الأسرار»، لابد للمؤمنين من دخول مدرسة التسليم (أو مكتب خانة تسليم). يناقش كتاب روضة التسليم هذا المفهوم مع تفرعاته في فصله الثالث والعشرين[١٧]. فكل واحد من الموجودات منجذب نحو تحقيق كمال نفسه بالتسليم لما هو أسمى منه. وهكذا، عندما يسلم التراب نفسه لسيطرة النبات، يقوم النبات بسحب المعادن وجذبها إليه، فينمو ويحوّل التربة إلى الحالة النباتية. وعندما يسلم النبات نفسه لسيطرة الحيوان، تقوم الحيوانات بتحويله إلى طعام فترتفع النباتات إلى الحالة الحيوانية. وتتكرر العملية نفسها عندما تفوض الحيوانات أمرها إلى سيطرة بني البشر. وفي كل خطوة تقترب الكينونة من الكمال أكثر فأكثر. وبالطريقة نفسها، عندما يسلم الإنسان الجاهل والناقص نفسه للحكيم، حيث يعهد بإرادته كاملة له، يقوم الحكيم بتحويله. وباندماجه بإرادة الكامل والحكيم، يخرج من حالة الجهل ويدخل درجة المعرفة. وأولئك الذين يتخلصون من النقص الذي يعتريهم لا بد أن يهتدوا هم أنفسهم بالواحد الذي هو الكمال المطلق، أو مُحِقّ الوقت. وهؤلاء هم إذاً المعلمون للدعوة الهادية. وعلى رأس هؤلاء الدعاة يقف العقل الكلي. إن غلبة هذا العقل وتفوقه على كامل الخلق تكمن في تسليمه الكامل والمطلق للكلمة الأعلى.

غير أن التسليم الذي لا يترافق مع البصيرة ليس هو بالتسليم حقيقة، بل مجرد تقليد. وهذه هي حال الكثرة من أهل التضاد الذين لا ينتمون إلى دعوة الإمام. إنهم يقعون في الخطأ لأن تسليمهم لا يقوم على البصيرة، ولا عملهم على العلم، ولا يعتمد مسعاهم الديني على التوكل على الله. إنهم عندما يتخلون عن رغباتهم، فإنهم يسلمون لمجرد شخص آخر يتبع أهواءه ورغباته الخاصة، وليس لمن نص عليه الله ليقودهم إلى كمالهم[١٨]. بينما نجد أن أولئك الذين ينتمون إلى الدعوة، أي أهل التراتب، يمتلكون كلاً من البصيرة الروحانية والتسليم. وبسبب ذلك، يستمدون المنفعة من العلم والعمل، وتتجمّع النتائج لديهم من خلال كل من المسعى الديني والتوكل على الله. ومن خلال تسليمهم لمن هم أعلى درجة منهم، يصعدون سلم المراتب مرتبة بعد مرتبة مقتربين من الكمال أكثر فأكثر.

في الفصل السابع عشر من كتابه **آغاز وأنجام** (أو البداية والنهاية)، يُفَصِّل

الطوسي فكرته عن كيفية فناء الصفات الإنسانية بالنتيجة في الصفات الإلهية. بداية، يجب على الإرادة الإنسانية أن تفقد نفسها تماماً في الإرادة المطلقة. وتُعرف هذه المرتبة باسم مرتبة الرضى. ومن هنا كانت تسمية حارس أبواب الجنة باسم «رضوان» لأنه لا يمكن للمرء أن يتمتع بمسرات الفردوس حتى يصل إلى مرحلة الرضى التي تستثيرها الآية القرآنية، «ورضوان من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم» (٩ : ٧٢) . بعد ذوبان الإرادة، لابد لقوة المرء من الفناء في قوة الله. وهذه هي رتبة التوكل على الله وفقاً لقوله تعالى، «ومن يتوكل على الله فهو حسبه، إن الله بالغ أمره، قد جعل الله لكل شيء قدراً» (٦٥ : ٣). لكن عندما يفنى علم المرء في علم الله، بحيث لا يعود يعلم أي شيء من تلقاء ذاته، فإنه يصل إلى مرتبة التسليم التي تشير إليها الآية القرآنية، «ويسلموا تسليما» (٤ : ٦٥). مرتبة واحدة تتجاوز مرتبة التسليم وتتفوق عليها، وهي مرتبة أهل الوحدة، وهم الذين فني وجودهم المحض في ذات وجود الله، بحيث أصبحوا لا شيء من تلقاء ذواتهم. إن طالبي هذه الوحدة ذاتها هم من تخاطبهم الأبيات الافتتاحية لقصيدة الإمام عبد السلام، ومن أُوصوا بالدخول في مدرسة التسليم قلباً وروحاً. ويختتم الطوسي مناقشته بالقول إن الفناء في قوة الله وعلمه ووجوده يستوجب وجود قوة لامحدودة وعلم أساسي ووجود سرمدي[١٩].

إن عنصر البصيرة هو العنصر الأكثر أهمية الذي يميز ما يسمى التسليم، أو ما هو في الحقيقة تقليد بالنسبة لأهل التضاد وتسليم لأهل التراتب. ويصف الطوسي البصيرة بأنها وعي أو يقظة بحقيقة أن البشر في حالة ناقصة، وهم في حاجة روحية لمعلم تَحقّقَ كماله كي يقودهم إلى تحقيق كمالهم. إن هذا الشعور سيقودهم إلى السعي لطلب مثل هذا المعلم المكتمل والتام كي يسلموا له أنفسهم بصورة مطلقة وتامة. ويذكرنا ذلك بأشعار نزاري قوهستاني المقتبسة في الفصل الثالث أعلاه : «تأمّل في جميع العلوم ثم تعال إلى هنا كي أسير بك إلى حجة الله مُكمّل ما هو غير كامل»[٢٠]. وتكررت هذه المشاعر نفسها في أشعار جنان للشيخ شمس جزمت بأنه قد يدرس المرء فروع العلوم الأربعة عشر كلها من آداب وعلوم، لكنه لن يتمكن من العثور على الدرب الروحاني من غير مرشد أو هاد[٢١].

ونجد توضيحاً مؤثراً جداً لعملية التحقيق هذه مُضمّناً في السيرة الروحية الذاتية للطوسي، سير وسلوك (أو الرحلة). فقد استنتج، وهو الذي علم بأن العقل الإنساني الواهن غير قادر على معرفة الله من تلقاء ذاته:

«عندما وصل هذا العبد الفقير إلى هذه المحطة، أدركت أن نتيجة مساعيّ ونهاية بحثي كان التسليم - ذلك التسليم المطلوب من قبل ديانة أتباع التعليم [أي الإسماعيليين]. [وكما يقول القرآن: (٤: ٦٥)] فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكمك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما؛ وبينما كان هذا الطالب في محطة الحكم الفردي (أو التحكم) حتى الآن. فقد كنت أبحث عن المعلم الأصلي وذلك بطريق الاستنباط العقلي وبالفكر والتأمل والمحاكمة العقلانية. لقد كنت أسعى إلى المحق عن طريق الحق. أما وقد وصلت الآن إلى معرفة ذلك الشخص الفريد، رجل العصر، إمام الزمان، معلم أتباع التعليم ومظهر الكلمة الذي يساعد المرء في معرفة الله - سبحانه - واعترفت الآن بأنه هو المعلم والمحق والحاكم، ووصلت إلى محطة التسليم فأوكلت إرادتي بكاملها إليه، فقد وصلت إلى عالم المعرفة والخضوع. إن العرفان والعلم هما ما يقول المعلم إنهما علم وعرفان [صادقان] وكل ماعدا ذلك فإنما هو جهل مطبق وظلمة وتخلف... إن كل ما يأتي منه هو الصراط المستقيم والدين الحق والهداية، وكل ما يأتي من نفسي ومن رأيي الشخصي وأوهامي واجتهادي وعقلي ومعرفتي وبصيرتي [مما قد يناقض تعاليمه] إنما هو ضلالة»[٢٢].

وتُختتم مناقشة التسليم في روضة التسليم بمقطع مؤثر جرى اقتباسه من صحيفة السجّادية للإمام زين العابدين، ويُعدّ صورة توضيحية للتسليم المطلق للخالق:

«إلهي، خلقتنا من وهن، وبنيتنا من ضعف، وأوجدتنا من ماء مهين.[٢٣]. لا قدرة لنا إلا بقوتك، ولا قوة إلا بعونك. ساعدنا كي ننجح، وأرشدنا إلى طريق الحق، وأعم عين قلوبنا عن كل شيء يعارض محبتك، ولا تمنح أعضاءنا فرصة معصيتكَ»[٢٤].

إن موضوع التسليم المطلق للإمام، كما جرى تفصيله في قصيدة الإمام عبد السلام، يجد صدى له في نظمٍ لحسين:

نحن نقطع قلوبنا ونفصلها عن التعلق بالدنيا، ونُمَتِّعُ نفوسنا بنور

رحمة الله. وبتحرير أنفسنا من مخالب شيطان الأنا، نقوم بخدمة إمام الزمان بكل إخلاص. إننا نحرر قلوبنا من دجل الشيطان الداخلي ونضحي بحياتنا باسم ملك الجِنةِ والناس. إننا نجعل من الاسم المعظم لملك الدين، غريب ميرزا دعاءً على ألسنتنا. فأحياناً هو طفل، وأحياناً هو شاب يافع، وأحياناً رجل معمر.

يجب علينا جعل الحديث النبوي معلماً لنا. نفسي فداء لعزيزي الذي نطق بما يلي. إني أقدم إليكم زوجاً واحداً من حديثه النبيل: «إنه عليٌّ نفسهُ بلا شك. ليس من الجميل أن تميل ولو لذرة واحدة في خدمته باتجاه «لماذا» أو «لأي سبب». وبينما توجه عامة أهل الشريعة وجوهها نحو الكعبة، فإننا نجعل من أنجودان كعبة من الحقيقة لنا؛ ففي فناء حياة هذه الدنيا تكون الحياة السرمدية في ذلك العالم- ولذلك سارع في تشوقك إلى الأبدية. بارتكابنا للمعاصي والآثام أصبحنا جميعاً معمرين. ونصبح شباباً مرة أخرى بنور طاعته. وعندما تتحرر أرواحنا من دنس الجسد، سنبني أعشاشنا في جوار الرحمة الإلهية. فإذا ما تذكرنا أصلنا بنزاهة، فإننا سنلتفت بوجوهنا على طريقة المحبين باتجاه مكان العودة»[٢٥].

يقرُّ الشاعر حسين بأنه يجب على المؤمنين تحرير أنفسهم من مخالب الرغبات الشهوانية من أجل أن تصبح الحياة مكرسة حقاً لدرب الدين. وتقوم أشعار الجنان أيضاً بتصوير الأنا (هوم خودي، أهمكارا)، والذات أو العقل الشهواني (مان) باعتبارها المُعيق الأكبر لتسليم النفس لهداية من نَصَّ عليهم الله وتحصيل العرفان[٢٦]. ويسجل نظم للشيخ شمس بازدراء ملاحظات تقول، «ما الذي يستطيع المرشد فعله إذا ما تسببت حبائل النفس الشهوانية بتعثر المؤمن وسقوطه في بئر مظلم على الرغم من إمساك المرشد بمصباح العرفان في يده؟»[٢٧] وهكذا، فإن حباً مطلقاً وغير مشروط للإمام يجب أن يقهر الذات ويتغلب عليها. وهذا هو السبيل الوحيد لإخضاعها وجعلها تنصاع لتلقي العرفان: «أحبوا المحبوب بطريقة تجعل العرفان الإلهي ينشأ من داخل ذلك. اقتلوا الذات واجعلوها سجادة لصلاتكم. فاثْبُتْ في تأملك يا أخي»[٢٨]. وجاء في أشعار الجنان أيضاً بعنوان «استيقظ! فقد وصل المرشد»، ما يعدّ استعمالاً ذكياً للكلمات: «يقول المرشد: اقتل النفس (مان ني

مارو) حتى تلقاني (ماني مارو). وسَأُبقيك قريباً إذ إن ماسة ثمينة قد صارت في قبضتك حقاً. تمسك بها أيها الفتى وتأمّل في كلمات العرفان هذه»[٢٩].

وعندما يجري رمي الأعذار التافهة للذات العنيدة بعيداً فحسب، يمكن للمرشد ممارسة أثره التحويلي وتكتسب النفس المعرفة الإلهية[٣٠]. ويجري مقارنة هذا الأثر، ولو بطريقة غريبة، مع عطر شجرة الصندل الموجودة في غابة من أشجار المارغوسا. فكما أن حضور شجرة الصندل يجعل أشجار المارغوسا المحيطة تفوح بالعطر، كذلك هو عطر علم المرشد الذي يعمل على تحويل المريدين[٣١]. إلا أن اتصالاً بسيطاً بالإمام لا يضمن انتقال العلم، إذ ما لم تسلم النفس للإمام أولاً، فإن حال المؤمن ليست أفضل من أشجار البامبو (الخيزران) التي تجاور شجرة الصندل، لكنها لا تتأثر البتة برائحتها[٣٢].

الإمام السرمد: الحق ومحقه

البيت الشعري لعزيزي الذي اقتبسه الشاعر حسين في النظم المذكور أعلاه يحضّ المؤمنين على النظر إلى الإمام الحاضر على أنه لا أحد سوى علي نفسه، وألاّ يترددوا في طاعتهم له. ونجد في هذا المجال أشعاراً كتلك التي للداعي أنجوداني، وهي التي تعرفنا إليها في الفصل السادس، في مدح الأئمة منذ زمن علي حيث يرد ذكر أسمائهم الواحد تلو الآخر. وعندما يصل إلى فترته الزمنية، يقرّظ الداعي الإمام في الأبيات التالية المنظومة بقافية من عبارة واحدة، «أنت تجد» (أو يابي):

«علي العصر، مولى الزمان، سيد الحقبة
من فضله تتحقق كل رغباتك.
أمير العصر، المولى الذي تجد في بلاطه
مئة ملك كالإسكندر وقيصر.
جالساً على عرش مملكته التي أقامها الله[٣٣]
وتجد عنده كل ما تطلبه من نور صحبته.
شاه مستنصر بالله، محق العالمين، في
سعادة نظرته تجد جنة رضوان.
خازن العلم، ملك العرش، تجد عنده

بسهولة مفتاح كلا الدنيا والآخرة.
الشخص الذي يبرز في أمثال كلمة الله
وتجد لديه تفسير المعاني المستورة للقرآن. . .
بعظمة اسمه تجد الروح المقدسة تبكي وتسبح
أمجاده ليلاً ونهاراً.
وتجد الروح المؤتمنة تستلهم بلا شك مثل ما
يسارع قلبي به في الطريق إلى المُلهم.
من ذرية مقدسة واحدة، منذ علي وحتى
الأزمنة الحالية، تجد جميع أمراء المؤمنين على العالمين.
وما دامت الدنيا موجودة، فإنها لم تخل من واحد منهم
أبداً، وسيبقى الأمر نفسه، ما دامت قائمة وحتى نهاية الزمان
وستجد أيها الداعي، وأنت تجتاز درب تسمية أئمة الحق، أن
جوهرة خطابك هي شيء حقيقي تجده في المنجم»[٣٤].

إن تعابير هذا الشاعر تحمل بوضوح طبيعة الفكر الإسماعيلي من فترة ألموت. فقد تمت الإشارة إلى الإمام مستنصر بالله على أنه المحق، وهو مصطلح يشير بأوسع معانيه إلى الإمام باعتباره المصدر الشرعي للحقيقة أو الحق. ويظهر أن المفهوم هو خلاصة تفصيل لثلاثة أحاديث نبوية: «اعرف الحق وستعرف من هو حامله» و«علي مع الحق والحق مع علي» و«(اللهم) أدر الحق معه حيث دار»[٣٥]. ويرى كتاب روضة التسليم في هذه الأحاديث الثلاثة مراحل ثلاثاً من المعرفة. في البداية، يدرك المؤمنون أن الحق يجب أن يكون موجوداً. ولذلك، فإنهم يسعون باتجاه من يملكه. ويؤدي بهم ذلك إلى الإمام. وفي المرحلة المتوسطة، يعرفون الإمام من خلال الحق والحق من خلاله. وتنجز هذه المعرفة وتتحقق في المرحلة الأخيرة عندما يعرفون الحق النهائي من خلال المحق، لأنه حيثما دار المحق، كان الحق موجوداً هناك[٣٦]. ويعالج نصير الدين الطوسي مفهوم الإمام باعتباره المحق بتفصيل أكبر مستخدماً مثالاً لذلك. فالعلم، كما يقول، هو فكرة مجردة ليس لها وجود خارجي. فإذا ما سُئِلَ للحديث عن العلم في صورته الخارجية، فإن أفضل شيء يمكن للمرء عمله هو أن

يشير إلى شخص يمتلك العلم. ومن خلال تصوّر شخص عارف، يدرك المرء ماهية العلم. وبالمثل، فإن العقل هو مفهوم مجرد لا نشهده إلا عندما يكون مجسداً في شخص عاقل. وبشكل مشابه، الحق - ويعني به الطوسي الحق النهائي - هو فكرة مجردة أيضاً. والسبيل الوحيد لإدراك الحق هو أن نشير إلى شخص يجسّده، أي إلى المحق. فكما أن الشخص العارف هو نفس وصورة للعلم، كذلك الأمر بالنسبة للمحق الذي هو نفس وصورة الحق(٣٧).

فالإمام، بالنسبة للشاعر داعي، هو تشخيص لأمر الله، ولا يمكن للعالم أن يوجد بدونه، إذ كيف للحق أن يوجد من غير المحق؟

«ما دام العالم موجوداً، فإنه لم يَخْلُ من واحد منهم أبداً
وما دام العالم سيستمر في الوجود، حتى نهاية الزمان، فالشيء نفسه تجده.»

ونجد صدى للموضوعات نفسها في نظم لشاعر آخر حمل الاسم المستعار درويش، وقد ترجمنا في ما يلي أبياتاً قليلة مثيرة للنفس وتنتهي بالقافية «انهض» (بارخوذ):

«انهض أيها القلب من موطنك في هذا المستودع المظلم من التراب،
انهض!
انهض وتخل عن الاهتمام بالرأس والثروة والملكية، كالعاشقين،
انهض!
أنت مأسور في فخ شرك الدنيا
فانقطع عن الجشع، وعن التفكير بهذا وذاك، وانهض!
لا تغرّنك الألوان الشيطانية
وفي سبيل خدمة مولى العصر انهض!
دع للمشركين مغريات الدنيا ومداهناتها
وفي عصر الامتحان هذا، كالفارس المغوار انهض!...
هل ترغب في النجاة يا أخي؟
قُم بمحبة لملك أنجودان إذاً وانهض!...

لشاه غريب، إمام العصر، علي الزمان
شّمر عن ساعديك في خدمته، ومن نفسك انهض!
لقد حان وقت الرحيل من هذه الدنيا، وقت المغادرة
فلماذا التريث وقد سبقك رفاقك؟ أيا درويش انهض!»[٣٨]

وعالج الإمام عبد السلام، وهو يستكمل قصيدته، مفهوم المعرفة الروحية للإمام وفصّله بالقول:

«اعلم أنه في هذه الخزنة ذات الأسقف التسعة، من الأروقة أربعة والأوجه ستة، حيث كنز معنى الطلسم هو لا شيء سوى وجودي المُزينِ للدنيا. فإذا ما اشتقت لرؤية وجهي، افتح عيني قلبك إذاً، لأن العدم يرى هاتين العينين الأرضيتين واللحميتين ما عدا مظهري الآكل للزمن. في أي جهة تستطيع رؤيتي بهاتين العينين في هذا العالم الترابي؟ فأنا في مكان لا يزال هو لا مكان، هو ما بعد المكان والسكن. وإذا ما أردت معرفتي، فاعرف نفسك أولاً، فأنا أعرف أولئك الذين يعرفونني. تجرّع هذه الكأس، قدح الحب، واسكر، ربما يمكنك سبر غور هذا السر: أحياناً أنا الخمرة، وأحياناً أنا حامل القدح المليح. وهكذا لا تحفل بأحد سواي، هل ترى من الألف إلى الياء، وبسبب هذا المعنى الغامض فقد ظَهَرتُ بصورة خالدة. لا تُغيرٌ المعنى، لكن في سبيل المظاهر قد أتغيّر أنا لأخرج في كل صورة. اعرفني ليس من جهة كوني جسداً، ولا حتى نفساً دقيقة مرهفة. لا تعتبرني من هذا ولا من ذاك، لأنه في عالم العجز عن الوصف أنا خارج نطاق الجسد، وحتى النفس. أنا لست موجوداً ولست معدوماً، ولست محسوساً ولا مفهوماً للعقل، ولست بالذي لا يوصف ولا بالموصوف، لست في مكان ولا بلا مكان. إنني ذلك السراج المنير للدنيا الذي تدور حوله الشمس المزينة للعالم كفراشة مذهلة تتوق إلى كوكبي الزاهي. إنني مُصوَّر بصورة رائعة بحيث عندما أكشف عن المعاني الروحية، فإن كلا العالمين يتوهجان بنوري المشرق. في الجوهر، إنني البساطة المطلقة، عالمي العوالم، ومع ذلك أعتبر جزئيات الوجود ليست سوى جزيء من جزئياتي. اعلم أنني الكبريت الأحمر، وادعوني بالإكسير

الأعظم. لا تدعوني بالدُّرّة، فأنا المحيط الذي يولّد الدرر. وفيما قد لا أشابه سوى قطرة من بحر سقطت بعيداً، لكن عندما تعرف تلك القطرة، فإنك ستعلم أن ذلك البحر العظيم ليس شيئاً آخر سواي. إنك ترى كثيرين ممن يشبهونني، لأنك تنظر وأنت غير مدقق. فإذا ما نظرت بصورة مباشرة فإنك سترى، فأنا خارق لا قرين لي. إن لي أماكن ومواطن بالآلاف، ومع ذلك لا يمكن تحديد مكاني. أسمائي بالآلاف- بل أكثر، لكن المسمى ليس أحداً سواي. أنا الآن عبد السلام، لكن إذا ما أصابني الجزع من هذه الصحبة، فإنني أودعها لأعود إليها مرة ثانية.

عبد السلام هو اسمي، وهذه السموات التي تراها بلا عمد تحمل القبب التسع اللازوردية كالزجاج، لا يدعمها ويحافظ عليها أحد سواي!»[٣٩].

تعطي هذه القصيدة الشعرية الانطباع بأن ناظمها شخصية ذات حضور روحاني طاغ[٤٠]. وتردد أبياتها صدى الفكر الإسماعيلي الباطني عن الدور الذي يؤدّيه الإمام في النجاة. إنها تصف الكون بالخزنة ذات الأسقف التسعة أو القباب الكريستالية اللازوردية الشفافة التي تمثل، بالأسلوب الكلاسيكي، السموات أو الأفلاك السبع إضافة إلى فلك النجوم الثابتة وفلك الأفلاك. لهذه الخزنة أوجه ستة ترمز إلى الجهات الست (الشمال، الجنوب، الشرق، الغرَب، الأعلى، الأسفل) مشتملة بذلك على عالم الفضاء، وأروقة أربعة تشكل رمزياً العناصر الأساسية الأربعة (التراب والهواء والنار والماء) التي كانت تعدّ الجذور الفيزيائية للوجود. وبكلمات أخرى، فإن الخلق بكامله هو كنز، ليس من ذهب وأحجار كريمة، بل من معانٍ روحية بالأحرى. وكان قاضي القضاة الفاطمي في مصر المليجي (عاش في القرن ٥/ ١١)، قد أشار وهو يستخلص معاني كلمات الإمام المستنصر بالله بخصوص ذلك في إحدى مواعظه في «المجالس المستنصرية»:

«اتبعوا الدرب الأوضح - منحكم الله الفلاح في الجمع ما بين ما نتلوه عليكم من علوم الظاهر والباطن - وكلما واجهتكم المصاعب، التفتوا إلى من اختاره الله كأفضل مرشد لهدايتكم. وبما أن الظاهر والباطن هما كالجسم والنفس، فإنهما يحققان الفوائد عندما يجتمعان معاً. وتتحقق

الأهداف، ومن خلال الحواس تتفهم النفس عجائب الدنيا وتستنتج معرفة الخالق من وجود الخلق»[٤١].

لقد حضّ القرآن أولئك الذين لديهم المقدرة على التفكير للتأمّل بالسموات والأرض واختلاف الليل والنهار وجملة الخلق المادي باعتبار أن ذلك كله إنما هو آيات الله (٢: ١٦٤). إن دراسة آيات الله في الخلق ستؤدي إلى معرفة الخالق.

وكما تخبرنا قصيدة الإمام عبد السلام، فإن الطلسم القادر على فتح خزنة كنز المعنى الروحاني هو الإمام. إلا أنه لا يمكن معرفة الإمام بعيون أرضية لحمية، لأن مثل هذه العيون لا ترى إلا صورته المادية التي تفنى بمرور الوقت كسائر الصور الأخرى. إن تصوّر وجهه الحقيقي يكون من خلال عيون القلوب التي تشاهده «في مكان هو لا مكان، خارج حدود المكان والسكن». إن له آلاف المساكن المادية، لكن بيته الحقيقي غير قابل للتحديد. وله آلاف الأسماء، إلا أنها تشير كلها إلى حقيقة واحدة. اليوم هو عبد السلام، لكن الجسد المادي سيختفي غداً، وسيتبدل الاسم، إلا أن الجوهر سيبقى في الإمام التالي من النسب. إن أولئك الذين ينظرون إلى الإمام بلا تركيز سيرونه شبيهاً لأي كائن آخر، لكن ما إن تتصوره عينا القلب بصورة صحيحة حتى تكتشف مكانته الحقيقية. فالأئمة يتبدلون من حيث الصورة، إلا أنهم ثابتون لا يتبدلون من جهة الجوهر والمعنى. ولا تستطيع لغة البشر تحصيل مقام جلالة الأئمة، لأنهم مظهر أمر الله الذي هو بحد ذاته خارج نطاق العقلي الكلي والنفس الكلية. وفي ذلك إقرار بفضل حكمة طبيعة الأشعار التي تبدو كأنها على استعداد للانفجار بسبب الحمل الذي لا تستطيع تحمله - «لا تعتبرني هذا ولا ذاك». الشمس الأرضية نفسها تدور كفراشة حول ما قد يعتبر حتى بنور الإمام الروحي الأكثر طغياناً وانتشاراً. إن باستطاعة كلماته ذاتها وضع العالمين في حالة اتقاد وتوهج. والإمام هو المكون الأغلى والأثمن من مكوّنات إكسير الحياة الخالدة الأعلى - الكبريت الأحمر. إنه ليس مجرد درة من الدرر، بل هو المحيط المولّد للدرر. إن وجود الإمام الذي يقود البشر إلى معرفة الله، هو ذروة الخلق بحد ذاتها. وهكذا، فإن السموات والأرض كانت ستنهار لولا وجوده. وكما أعلن الحديث النبوي. «لو خلت الأرض من إمام ساعة لمادت بأهلها»[٤٢]. وكتب الشيخ شهاب الدين شاه يقول:

«من حيث الظاهر، (للإمام) جميع الخصائص التي للرجل العادي.

إلا أنك لا تستطيع رؤيته بقلبك بهاتين العينين (العاديتين). إن عرفان القلب يختلف عن هذا الدرب. وهذا هو بالفعل معنى النورانية. وأنا لا أملك القوة لكشف السر المتعلق بذلك والتحدث عنه أكثر، ولا تملك أنت القدرة على سماع المزيد»(٤٣).

أن يرى وجهك

إذا ما كانت الشمس تسعى لتكون على مقربة دانية من نور الإمام، كان المؤمن أشد ميلاً للقيام بذلك. وتوجد لدينا قصيدة شعرية من زمن الإمام غريب ميرزا يجب، مع الأسف، أن يبقى مؤلفها مجهولاً باعتبار أن النصف الأخير من النسخة المتوفرة لدي غير مقروءة. وتكشف الأبيات عن أشياء كثيرة ولا سيما أنها نُظمت من قبل حاج اسماعيلي من خراسان كان قد قام برحلة شاقة إلى أنجودان لرؤية الإمام. وتوحي بعض الأبيات بأنه جاء ممثلاً لإسماعيلية منطقته، ولذلك فقد سعى إلى طلب البركة باسمهم:

«التحيات لك يا ملك عالم الدين والدنيا، أتيت من خراسان لرؤية وجهك. ليس معي أية عبادة تجعلني أستحق عفوك. كل ما لدي نفس ناقصة وآثام وتجاوزات لا تحصى. وعلى الرغم من هذه البضاعة البخسة إلا أنني أتوق لنعمك آملاً أن تغفر من خلالي تجاوزات خدمك - كلها دفعة واحدة. وباعتبار أنك الملك والحاكم على الخلق كلهم، وهذا ما شهد له القرآن نفسه، فإن اسمك الصحيح أصبح ظاهراً لجميع المؤمنين. فأنت شاه غريب ومستنصر وريث شاه سلام!»(٤٤)

وتوحي محتويات أبيات أدعية لخواجا عبد الله أنصاري جرى التعريف بها في الفصل السادس، توحي بقوة أنها قد نُظِمَتْ من قبل حاج كان قد ارتحل إلى أنجودان خصيصاً لتلقي مشاهدة مباركة للإمام، ربما تكون بمناسبة توليه للإمامة:

«أولئك الذين شموا رائحة الحكمة الإلهية، أصبحوا بقلوبهم ونفوسهم عبيداً للمستنصر بالله. وأولئك الذين أصبحوا بالحب تراباً في فاتحة هذا العهد، تجاوزوا حتى رواق العرش بسبب من مركزهم الديني.

لقد أصبحت عبداً لملك بلغ من العظمة والجلالة، بحيث إن جميع من صاروا عبيداً له أصبحوا ملوكاً لكلا العالمين. أصبحت عبداً محظوظاً لدرجة أن جميع من رأوني قالوا: يا له من عبد محظوظ ذلك الذي اسمه عبد الله. وما كان توق هذا المنكود إلا ليرى وجه الولي. الحمد لله - لقد حقق القلب ما كان يتمناه. فاستبق على جوهرك، إذ ليس في الكون شبيه لك. حقاً إن أولئك الذين يعرفونك لا أقران لهم. كم هو رائع! فقد ظهر في صورة مختلفة في كل عصر. أحياناً هو مستنصر وأحياناً سلام شاه. أحياناً هو رجل معمر أو طفل أو شاب يافع. أحياناً يرتفع إلى السموات في معراجه أو يهبط إلى قاع بئر مظلم. وإذا ما كان يظهر في مئات الصور المختلفة، فلماذا يقلق أصحاب البصيرة؟ أولئك الذين يرون بعيون قلوبهم يهتدون إليه مباشرة. أما أولئك الذين لا يطرقون هذه الدرب اتباعاً لأمرك، فإنهم معاندون وضالون حقاً ولو كانوا من المأذونين في بلاطك. والله إن من يخالف أمرك إنما هو طفل على الدرب حتى ولو كان كبيراً في بلاطك. يا رب! أنت تعلم أن السنوات والشهور قد مرت في هذا العالم السفلي. لقد عشت حياتي يقظاً. يا رب! لم أزرع بذرة في هذا العالم من أجل ذلك الواحد، وقد مرَّ الموسم الآن. ثم ظهر من هذا العالم اللامرئي فجأة هاتف راح يهمس في تجاويف قلبي الداخلية، «لا تجزع! فقد أُنعم عليك بسعادة غير متوقعة!» ومع أنني قد أكون خالياً من العبادة والصلاة، إلا أنني أجد السرور في اليقين بأن كل من أصبح متسولاً في هذا البلاط، أصبح من أرباب العظمة والجلالة. يا رب! قد أكون متطاولاً في وقاحتي، إلا أنني لن أجزع لأن رحمتك هي في صحبتي. وأنهي كلامي باسمك أيضاً لأن بداية كل حديث في عالمي الدين والدنيا إنما هي «بسم الله»[٤٥].

يُشدِّد أنصاري كثيراً على التسليم لأمر الإمام. والقوي الذي يفشل في فعل ذلك يتحوّل إلى طفل على الطريق، فيما يرتفع الوديع الذي يتحول إلى أرض على عتبته إلى ذرى شاهقة. والشاعر مطمئن إلى أن عشقه ومحبته وتسليمه للإمام، وهو ما عبّر عنه «باسم الله» سوف يخفف من عبء الحمل الذي يحمله، حتى ولو كان عبء

تجاوزاته هذا من وزن ثقيل. وينسجم هذا الاقتران مع الاعتقاد الشيعي القديم العهد عن أن الأئمة هم أسماء الله العليا، التي بها نذكر الله وبها ندعوه ونعرفه(٤٦). وفيما يختلف الأئمة في الصورة، إنما هم شيء واحد في الجوهر. وهكذا، فإن مستنصر وسلام شاه إنما هما اسمان لحقيقة واحدة.

ويشرح أنصاري أن شوقه لم يكن «إلا ليرى وجه الولي» إن أهمية هذا الفعل قد تمّ وصفها بالتفصيل من قبل الإمام مستنصر في وصايا للرجل الحقيقي. فالوصايا تعدّ الصبر فضيلة في كل شيء إلا في حالتين اثنتين. الأولى هي أن على المؤمن أن يكون لجوجاً في تنفيذ أوامر الله وألاّ يتلكأ أبداً في القيام بهذه الأوامر، والثانية هي أن يكون لجوجاً في طلب المشاهدة المباركة التي هي أكثر إلحاحاً من جميع المسائل الأخرى. فالصبر في هذا الأمر هو جريمة مستنكرة وسبب لأسف وندم خالدين(٤٧). وتمّ بهذا الخصوص سرد رواية مؤثرة جداً شكلّت خاتمة لأحد فصول «الوصايا»:

«أيها المؤمنون، اسمعوا قصة النبي يحيى. لقد كان يذرف الدموع ليلاً نهاراً ولا يهدأ في ذلك أبداً. وفي أحد الأيام، نزل الملاك جبريل من الحضرة الإلهية وقال، أيها النبي يحيى، سأل رب العالمين لماذا تبكي بهذا القدر؟ فأنا أشعر بشفقة عظيمة عليك. إذا كنت تبكي من أجل الفردوس فقد منحته لك. وإن كنت تشهق خوفاً من الجحيم فقد منعته عليك، فأجاب النبي يحيى «إنني أبكي لا رغبة في الجنة ولا خوفاً من الجحيم، وإنما لأراك وأتلقى مشاهدتك المباركة!» عند ذلك، قال المولى، إذا كنت تبكي لتراني، فابكِ إذاً كثيراً حتى تتاح لك فرصة تحقيق غرضك! أتنمى لك أن تبقى بأمان في هذه الدنيا الفانية وتبكي كثيراً»(٤٨).

في توسل حزين مؤثر رفعه إلى الإمام المستنصر، يضرب المؤيد مثلاً في اللجاجة لرؤية وجه إمام زمانه وضرورة تلك اللجاجة الملحّة الواقعة خارج نطاق أي اعتبار دنيوي ممكن.

«أقسم أنك حتى لو كنت ستتوجني بتاج كسرى ملك الشرق،
وكنت ستمنحني السلطة على الدنيا بأسرها، على من مروا وعلى
من بقوا، وقلت دع لقاءنا يتأجل ولو ساعة، لقلت يا مولاي

دعنا نلتقي بدلاً من ذلك! لأن تأجيلك له حتى لساعة قد جعل شعر رأسي أشيب»[٤٩].

المشاهدة النورانية هي من نوعين: الأول لقاء جسماني بالإمام والآخر معرفة روحانية بجوهره، وبها يُعرف الله. وكتب الشيخ صدر الدين متحدثاً عن النوع الثاني قائلاً:

«يا صاحبي! لا أحد يعلم بالمحطة المتعالية سوى القلة. وحدهم حقاً الذين يعرفونها، أولئك الذين وجدوا المرشد الحق.

يا صاحبي! داخل القلب، وعند ملتقى ثلاثة أنهار روحية، ثمة نور لا يفنى. هناك - درر رقراقة متألقة تتساقط كالمطر.

يا صاحبي! لقد فقدت شعوري تماماً بذاتي الجسمانية عندما بلغت تأملاتي السماء العليا وانفجرت.

يا صاحبي! لقد رأيت مكان العرش الشامخ ورأيت الجزائر السبع والقارات التسع.

يا صاحبي! لا تستطيع الكتب والنصوص المقدسة سبر غور ذلك، إذ ليس من نهار هناك ولا ليل، لا شمس ولا ظل.

يا صاحبي! ليس مولاي بالشخص الذي تستطيع التحدث عنه. إنه يجب أن يُشاهد. إنه لا يوصف وغير مسمّى.

يا صاحبي! ما أحبّ هذا المولى، الذي لا يوصف وبلا اسم. يقول الشيخ صدر الدين، حقاً لقد شاهدته بعيني الاثنتين!»[٥٠]

ويعدد كتاب وصايا للرجل الحقيقي عدداً هائلاً من المحن والرزايا التي يجب على المؤمن اختبارها حتى يحصل على هذه المشاهدة للإمام، مشاهدة تؤدي بالنتيجة إلى معرفة الله[٥١]. لقد تخلوا عن ممتلكاتهم، بل حتى عن حياتهم. جميعهم قدموا الواجبات الدينية بإخلاص، وهي واجبات مفروضة عليهم. وارتحل آخرون مسافات طويلة في ظروف قاسية وشاقة براً وبحراً مقتحمين العواصف ومتكبدين نفقات ضخمة. بعضهم يحضر المجالس الدينية ليزيدوا علمهم، بينما يمارس آخرون دون أي دافع دنيوي، أعمال الخير لمساعدة الفقراء. وفرض بعضهم على نفسه التقشف

وأعمال التقوى والفضيلة وجميع أساليب الفعل النبيل في سبيل قضية الدين، بما في ذلك العبادات الخاصة والصلوات ولاسيما صلاة الذكر، حيث يدعون المولى طوال الليل ولا يهملون الله ولو للحظة، يعبدونه بدافع الإخلاص والمحبة. إن جميع المؤمنين مدعوون بقوة للمجيء إلى الحضرة الإمامية لرؤيته بعيونهم[٥٢].

وهكذا، تتحقق الرؤيا الباطنية عبر أعمال التقوى والذكر الدائم لله أثناء قيامهم في الليل إلى جانب الرؤيا الظاهرية التي تتحقق بالارتحال إلى مقر الإمام ورؤية باب رحمة الله، وتصبحان معاً الهدف النهائي للحياة الإنسانية. فالتقوى يجب ألا تكون بدافع الخوف من جهنم أو الطمع بالجنة، بل بهدف معرفة ورؤية الله، وهي التي تتحقق عبر معرفة ورؤية الواحد الذي هو مظهر أمر الله، إمام زمان الشخص.

خاتمة

لم يضع أيّ من الأعمال الأدبية الإسماعيلية من القرنين والنصف التي أعقبت الغزو المغولي لألموت أي تأكيد على مفهوم كان شائعاً في الشيعية المبكرة، ويقول إنه على الإمام أن يحكم العالم الإسلامي. لقد استُبعد دور الإمامة عن حقل السياسة تماماً، وتحول التأكيد إلى أبعادها الباطنية. ومُنحت الأهمية والأولوية إلى الاعتقاد القديم العهد بأن الأئمة هم شيء واحد من حيث الجوهر، ومن هنا أصبح يُشار إليهم باسم «علي الزمان». إنه لأمر حيوي أن يكون الإمام حاضراً دائماً باعتبار أنه هو المحق الذي من خلاله تتم معرفة الحق. والكون سيفنى إذا ما غاب الإمام عنه، لأن هدف الله الوحيد من خلقه للعالم هو أن يحقق البشر معرفته. ويشير الإمام عبد السلام في قصيدته إلى المفهوم القديم للإمام باعتباره «القرآن الناطق». إن على طلاب الوحدة الانتباه بهذا الشكل إلى كلمات الإمام كي يحصّلوا هدفهم النهائي، وعليهم التسليم الكامل بأنفسهم لإرادته. والإمام هو المصدر الوحيد الذي من خلاله تمكن معرفة الله. ولذلك، فإن الهدف الأسمى للوجود البشري هو الحصول على مشاهدته المباركة. وهكذا، نشهد وجود أشعار نظمها مؤلفوها المؤمنون ممن تكبدوا الأسفار الشاقة للوصول إلى أنجودان لتحقيق هذا الهدف بالذات. ويفسح المفهوم المصطبغ بالروحانية للإمامة المجال للمؤمن كي يحافظ على إحساس بالهدف والمهمة السامية بغض النظر عن غياب الدولة الإسماعيلية. إنهم يستطيعون رؤية أنفسهم كأهل الحق، كما أُشير إليهم في وصايا للرجل الحقيقي وفي أمكنة أخرى.

وتوقف حق آل بيت النبي وواجبهم في حكم الدولة الإسلامية، وهو ما أُعلن عنه بصورة واضحة في الأزمنة الفاطمية، توقف عن كونه ذا أهمية رئيسة. وصار الهدف النهائي والطموح للمؤمنين معرفة الإله بوضوح من خلال المشاهدة المباركة لإمام زمانهم.

حواشي الفصل الثامن

١. انظر مقالة «فدك» في الموسوعة الإسلامية، ط٢، م٢. بخصوص المضامين الأوسع التي تسمح لفاطمة بوراثة هذه الأرض، انظر جفري، أصول الإسلام الشيعي وتطوره المبكر (لندن، ١٩٧٩)، ص٦٣.

٢. خيرخواه هراتي، كلام بير، تح. إيفانوف، ص ٤٣- ٤٤.

٣. المصدر السابق، ص٣٦؛ ومقالة «كاشفي، كمال الدين حسين بن علي»، في الموسوعة الإسلامية، ط٢، م٤؛ يظهر أن هاتين الشخصيتين كانتا سنّيّتَين، إلا أنه كان لهما تعاطف مع العديد من الأفكار والمفاهيم الشيعية.

٤. لم يكن هذا السليل أحداً سوى موسى الكاظم، بن الإمام جعفر الصادق، الذي عدّه مؤلف كتاب كلام بير إماماً مستودعاً لأخيه الأكبر، الإمام اسماعيل.

٥. خيرخواه هراتي، كلام بير، ص٤٤.

٦. الحسين، رسالة در حقيقة دين، تح. إيفانوف (مومباي، ١٩٤٧)، ص٤٩. ونجد تفضيلاً لهذا الحديث في مقالة ماسينيون عن سلمان في كتاب *Opera Minora* (بيروت، ١٩٦٣)، م١، ص٤٥٥- ٤٥٧.

٧. الحسيني، حقيقة دين، ص٦١.

٨. انظر لالاني، الفكر الشيعي المبكر: تعاليم الإمام محمد الباقر (لندن، ٢٠٠٠)، ص ٣٩.

٩. خيرخواه هراتي، رسالة في تصنيفات خيرخواه هراتي، تح. إيفانوف، ص٢.

١٠. انظر على سبيل المثال، عبد السلام «إلا أي طالب وحدت. . .» في كتاب المناقب، تح. الجمعية الإسماعيلية لباكستان (كراتشي، ١٩٨٦)؛ والكتاب نفسه ضمن:
Qasidas: Great Ismaili Tradition of Central Asia, ed. ITREB-Pakistan, Karachi (n-d) vol. I.
وانظر هونزاي، فلسفة الدعاء (هونزا- جيلجيت، ١٩٦٧)، ص ١٠١- ١٠٩؛ رسالة المناظرة، مخطوط فارسي بلا رقم في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية.

١١. النص هنا إعادة بناء مأخوذ من عبد السلام، «إلا أي طالب وحدت. . .» مخطوط فارسي برقم ١٤٧٠٤ في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية؛ ونسخة مخطوط أخرى برقم ١٥٠٣٣، ونسخة الجمعية الإسماعيلية في كتاب المناقب، ص٤- ٩. ويمكن فهم الشطر الأول من البيت الثالث أنه يعني «إذا ما أردت تحقيق السيطرة على عالم الألوهة هذا».

١٢. أيوب، «القرآن الناطق والقرآن الصامت. . .»، في: مقاربات إلى تاريخ تفسير القرآن، تحقيق Rippin (أكسفورد، ١٩٨٨)، ص ١٧٧- ١٩٧.

١٣. المصدر السابق، ص١٨٣. وفي الحاشية ١٧ من هذه الصفحة يذكر المؤلف كتاب الكليني، الأصول من الكافي، تح. الغفاري، ص١٦٩، ١٩٢، ٢١٣. بوناوالا، «التأويل الإسماعيلي للقرآن»، في مقاربات إلى تاريخ تفسير القرآن، ص٢٠٠.

١٤. أيوب، القرآن الناطق، ص١٨٣، حاشية ١٧.

١٥ . المؤيد في الدين الشيرازي، **ديوان**، تح. حسين، ص ٣١٣. قطب الدين، **المؤيد الشيرازي وشعر الدعوة الفاطمية** (ليدن، ٢٠٠٥)، ص ٧٨- ٨٠، لمزيد من التفاصيل.

يا حجّة مشهورة في الورى وطود علم أعجز المرتقي

ونجد ملخصاً لسيرة حياة المؤيد في دفتري، **الإسماعيليون**، ص ٢١٣-٢١٨، والهمداني، **الداعي الفاطمي المؤيد: حياته وأعماله** في : أبطال إسماعيليون عظماء (كراتشي، ١٩٧٣). ولمزيد من التفاصيل انظر: Klemm، مذكرات رسالة: **الداعي والعالم والشاعر الإسماعيلي ورجل الدولة المؤيد في الدين الشيرازي** (لندن، ٢٠٠٣)؛ الهمداني، **سيرة المؤيد في الدين الشيرازي** (أطروحة دكتوراه، جامعة لندن، ١٩٥٠).

١٦ . المناقشة التالية مستقاة أساساً من «المجلس» الثامن والثلاثين في الجزء الثاني من الكتاب، انظر المؤيد في الدين، **المجالس المؤيدية**، تح. حميد الدين م٢، ص٢١٥-٢٢٢، إلا أنها تستمد أيضاً من «المجلس» الخامس والأربعين في الجزء الأول الذي يناقش عدداً من الموضوعات المماثلة، ص ٢٠٩- ٢١٤؛ وانظر الترجمة الإنكليزية لمسقطي، ص١٣٧- ١٤٠.

١٧ . الطوسي، **روضة التسليم**، ص١٢٨- ١٣٤.

١٨ . انظر الطوسي، **سير وسلوك**، تح. بدخشاني (لندن، ١٩٩٨)، ص١٤.

١٩ . الطوسي، **آغاز وآنجام**، تح. أفشار (طهران، ١٩٥٦)،الفصل ١٧.

٢٠ . قوهستاني، **ديوان حكيم نزاري قوهستاني**، تح. مصفى (طهران، ١٩٩٢)، ص ٦٧٤- ٦٧٥؛ بيبوردي، **زندكي وآثار نزاري**، ص٨٣ ؛ هونزاي، **النور اللامع**، ص٩١- ٩٢؛ جمال، **الناجون من الغزو المغولي**، ص٩٦- ٩٧؛ ومقالة لويسون، «الصوفية والعقيدة الإسماعيلية في الشعر الفارسي لنزاري قوهستاني»، مجلة IRAN 41 (٢٠٠٣)، ص٢٤١.

٢١ . شمس، **مان سَمَجَان موطي** (مومباي، لا.ت)، ص ١٥٨؛ نور محمد شاه، **سات فيني موطي**، تح. ديفراج، ص ١٥٤. ومقالة فيراني، «سيمفونية العرفان» في كتاب من تحقيق لوسون (لندي، ٢٠٠٥)، ص ٥٠٧- ٥١٠، *Reason and Inspiration in Islam.*

٢٢ . الطوسي، **سير وسلوك**، ص١٧- ١٨.

٢٣ . إشارة إلى الآية القرآنية (٣٢: ٨) و(٧٧: ٢٠).

٢٤ . الطوسي، **روضة التسليم**، ص١٣٤.

٢٥ . حسين، **آمد الزمان آنكه محبت عيان كنيم**، مخطوط فارسي برقم ١٤٦٩٨ في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية . وذكرت معزي بضعة أبيات من هذا الشعر في: **إسماعيلية إيران**، ص ١٧١، هذه لمّحت إلى أن هذا الشاعر قد يكون شخص يقرب اسمه من ميرزا حسين. وعن صعوبة تصنيف بحور هذه الأشعار انظر: *Thiesen, Classical Persian Prosody*, pp. 153-56, 180.

٢٦ . شمس، **مان سَمَجَان موطي**، ص٧. وانظر أيضاً فيراني، **سيمفونية العرفان**، ص٥٠٨- ٥٠٩.

٢٧ . شمس، **شري نكلمك شاسترا...**، تح. شونارا (مومباي، ١٩٢٣)، البيت ٥٢.

٢٨ . إمام شاه، «بير فينا بار نا باميه» في **١٠٠ جنا ناي شوياضي**، م٣، البنت ١٢؛ صدر الدين،

«سيري سلاماشاه...» في ١٠٠ جناناي شوياضي، م٥، البيت٣.

٢٩. سَتَجور نور، «ستجور بداريا...» في ١٠٠ جناناي شوياضي، م٣، البيت ٤.

٣٠. شمس، «سامي تماري فاضي مامه» في ١٠٠ جناناي شوياضي، م٣، البيت ٧؛ إمام شاه، «إمامبوري ناغاري...» في ١٠٠ جناناي شوياضي، ٦٠ جنان: جوجسار تَنّا، م٦.(مومباي، ١٩٣٣)، البيت٦.

٣١. شمس، «سَتَجور بهطاي كيم جا نيه»، في ١٠٠ جناناي شوياضي، م٢، البيت١.

٣٢. إمام شاه. «آج تي آمار آفيا» في ١٠٠ جنان ني شوياضي، م٢، البيت٢.

٣٣. إشارة إلى العبارة القرآنية المشهورة، «لمن الملك» (٤٠: ١٦). عن المفهوم الإسماعيلي لهذا القول المأثور انظر الطوسي، آغاز وأنجام، الفصل٢.

٣٤. داعي أنجوداني. قصيدة- ذرية، مخطوط فارسي برقم ١٥٠٣٠ في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية (لندن). وتوجد نسخ عديدة من هذا المخطوط عند الإسماعيليين الإيرانيين. انظر، معزي، إسماعيلية إيران، ص٤٠؛ واقتبسه فدائي خراساني في، دانش أهل بينش، ص٤٤٥.

٣٥. ورد عند الطوسي، روضة التسليم، ص ١٧٥. وعن المصادر الإضافية انظر النعمان، دعائم الإسلام، م١، ص٢٢؛ النعمان، شرح الأخبار، تح. جلالي، م١، ص١٠٤.

٣٦. الطوسي، روضة التسليم، ص١٧٥.

٣٧. المصدر السابق، ص ١٩٦- ١٩٧.

٣٨. درويش، ديلا أز منزلِ إينْ تيرا... مخطوط فارسي برقم ١٤٧١٢ في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية. بعض الأبيات من هذه الأشعار استشهدت بها معزي في، إسماعيلية إيران، ص ١٧٠- ١٧١.

٣٩. انظر الحاشية في هذا الفصل.

٤٠. معزي، إسماعيلية إيران، ص١٠٧، حيث تقارنه بالشطحات التي لأهل التصوف.

٤١. المليجي، المجالس المستنصرية، تح. حسين (القاهرة، ١٩٤٧)، ص ٢٧.

٤٢. وهذا حديث شيعي معترف به ورد باختلاف بسيط، على سبيل المثال، عند الكليني، الأصول من الكافي، م١، ص٣٣٢- ٣٣٤؛ الطوسي، روضة التسليم، ص١٤٨. انظر أيضاً أمير معزي، *The Divine Guide in Early shi'ism,* ص٤٣، ١٢٥، ٢٢٩.

٤٣. الحسيني، حقيقة دين، ص٧٣- ٧٤.

٤٤. السلام أي باذشاه دين... مخطوط فارسي برقم ١٥٠٥٢ في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية. والبحر هو الرمل مثمّن محذوف.

٤٥. النص هنا مكون من دمج مجموعة أشعار عند أنصاري، هَزكه أز علم لدني... مخطوط فارسي برقم ١٥٠٥٢ في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية، وأشعار مخطوط ثانٍ بلا رقم في مكتبة المعهد. وإنني ممتنّ للدكتور هونزاي لأنه نبهني إلى وجود الأخير والذي تضمن الاسم الكامل للشاعر. والبحر هو الرمل المثمّن المحذوف.

٤٦. أمير- معزي، *Divine Guide,* ص٣١، ٤٤- ٤٥. انظر أيضاً، ناصر خسرو، وجه الدين، ص١٢٧؛ جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف، تح. شتروطمان (لندن، ١٩٥٢). ص١٠٩.

٤٧. مستنصر بالله، بنديات جوانمردي، ص١٧- ١٩.

٤٨. المصدر السابق. ص٨٥- ٨٦؛ بخصوص بكاء الأنبياء، انظر القرآن (١٧: ١٠٩) (١٩: ٥٨).

٤٩. المؤيد الشيرازي، ديوان، ص٣١٣؛ قطب الدين، المؤيد، ص٧٧- ٨٠ حيث جرى تحليل الأشعار وترجمتها. ويبدو أنه تمت قراءة كلمة «فود» (الشعر حول الأذنين) بطريقة خاطئة على أنها «فؤاد»:

أُقسم لو أنك توجتني	بتاج كسرى ملك المشرق
ونلتني كل أمور الورى	من قد مضى منهم ومن قد بقي
وقلت أن لا نلتقي ساعة	أجبت يا مولاي أن نلتقي
لأن إبعادك لي ساعة	شيّب فوديّ مع المفرق

٥٠. صدر الدين، «سخي ماها بد كري فات كويك جانيرى» في ١٠٠ جناناي شوباضي، م٣، الأبيات ١، ٤، ٩- ١٣.

٥١. مستنصر بالله، بنديات، ص ٣٤-٣٥.

٥٢. المصدر السابق، ص٣٥.

وبعد

«إن كلمة التوحيد مُتوارثة ومُتناقلة
في النسب المقدس والذرية المباركة (للأئمة)
- نسب وحيد وجوهر وحيد -
(وكما يعلن القرآن (٣: ٣٤))، «ذرية بعضها من بعض».
ولن تنقطع هذه (السلسلة)، حتى نهاية الزمان!»

نصير الدين الطوسي وحسن محمود
في «روضة التسليم»

في مساهمته عن دولة ألموت في كتاب تاريخ كمبردج لإيران، أظهر العلاّمة (المتأسلم) المختص بالدراسات الإسلامية مارشال هدجسون تعجبه حيال المرونة المتشبثة والروح المتقدة للإسماعيليين. فسرح بذهنه قائلاً:

«إن قدرة هذه الحفنة من القرويين والقلة من أهل البلدات على إعادة تأكيد إحساسها العاطفي بقدرها العظيم مرة بعد أخرى، وهي التي لم يكن لديها أمل بالتفوق العددي على محيطها، وأن تُعيد صياغة هذا القدر في كل ظرف تاريخي جديد بشجاعة لا تلين وقوة تخيّل لا تفشل - وأن لا يتمكنوا من إبقاء آمالهم وحدهم فحسب بل إجابة المخاوف والأحلام المستترة لكامل العالم الإسلامي والمحافظة عليها منتعشة وحية لقرن ونصف من الزمن - إن ذلك بحد ذاته لهو إنجاز مدهش»[1].

إذا ما كانت نجاحات الدولة الإسماعيلية المتمركزة في ألموت تعد إنجازاً، فإن بقاء الجماعة المستمر بعد السقوط المأساوي لشبكتهم من القلاع كان عملاً رائعاً

وخارقاً. وكان جنكيز خان قد أمر بإفناء الإسماعيليين عن بكرة أبيهم: «يجب ألاّ يسلم أي واحد من هؤلاء الناس، ولا حتى الطفل في مهده»[٢]. غير أن الجماعة رفضت أن تموت ميتة الشهداء عندما دُمِّرت قوتها السياسية عام ١٢٥٦/٦٥٤، ولم تستسلم أبداً على مدى القرون اللاحقة للقوى التي تجمعت واصطفت ضدها.

إن البحث والاستقصاء في هذه المرحلة من التاريخ الإسماعيلي لا يزال في مراحله المبكرة، حيث إن معظم الأعمال المخطوطة لم تفهرس، ولا حتى جُمعت بعد، وعدد أقل بكثير خضع للتحقيق النقدي والترجمة. ولذلك، لست أملك الإقدام ولا التفاؤل الشجاع لاقترح أن «الإسماعيليين في العصور الوسطى» هو أكثر من إعادة بناء تمهيدية لأحداث وعقائد تلك الفترة من الزمن. وقد استمد الكتاب من كل المصادر التي نجت وسلمت من عاديات القرون، وذلك لتفحص تاريخ الإسماعيليين إبان القرنين والنصف بعد تدمير قوتهم السياسية في ألموت، وتحليل الطرائق التي اتبعوها في بقائهم ودراسة قالب فكرهم.

نستطيع الآن وضع حد نهائي وفعّال للتلفيقة الهشة التي كان الجويني أول من حاكها حول الإبادة التامة للجماعة وقادتها عقب الهجمة المغولية - ففي كلمات الانتصار لذلك المؤرخ، «لقد أشبع ضرباً هو [أي الإمام ركن الدين خورشاه] وأتباعه ثم وضعوا إلى حد السيف؛ ولم يبق أثر لا منه ولا من جنسه، وتحوّل هو وأقاربه إلى حكاية على شفاه الناس وحديثاً في العالم»[٣]. بل لقد أصبح واضحاً في الحقيقة من المصادر أن منطقة الديلم وقلعة ألموت نفسها قد استمرت في كونها مركزاً للجماعة الإسماعيلية لأكثر من قرن من الزمن بعد الغزو المغولي، ولو أن بعض الاضطرابات قد وقعت قبل انتقال الأئمة إلى أنجودان قبل الثورة الصفوية بفترة قصيرة.

وتبرز عوامل ثلاثة بنحو خاص كان لها تأثير حاسم في بقاء الإسماعيليين في ظروف غير مؤاتية عقب ضياع قوتهم السياسية: التقية أو الاستتار من باب الاحتراز، ونشاطات الدعوة، ومركزية الفكر الإسماعيلي المتعلق بالبعد النجاتي أو الإنقاذي للإمامة، ولاسيما دور الإمام الحاضر في زمن المرء في قيادة المستجيبين إلى معرفة الله وفهمه فهماً صوفياً.

وكما ذُكر في المقدمة، فقد كانت الجهود الرائدة للباحث الروسي فلاديمير إيفانوف هي التي لفتت انتباه البحث الغربي حقيقة إلى الوجود المتواصل والمستمر

للجماعة الإسماعيلية. وفي استذكار مؤلم بطريقة غير معهودة، يتفكر إيفانوف الحاذق عادة وهو يتأمل في دهشة أقرانه حيال الوجود المستمر للإسماعيليين ويطرح تأملاته بخصوص ثبات هذه الأقلية المضطهدة للمشاركة:

«غير أن أصدقائي العلماء في أوروبا لم يصدقوني بصراحة عندما كتبت إليهم عن هذه الجماعة. لقد بدا لهم من غير المعقول تماماً أن أكثر أشكال الاضطهاد وحشية والمذابح الجماعية والعداء المستحكم والمطاردة لقرون طويلة لم تكن قادرة على إبادة تلك الجماعة... ولم يكن إلا في وقت لاحق، أي عندما صارت علاقتي بهم حميمة أكثر، أن تمكنت من التحقق من أسباب قدرة مثل هذه القوة المدهشة على البقاء. وكان ذلك يعود إلى إيمانهم وإخلاصهم غير العاديين لتقليد أجدادهم، وصبرهم اللامحدود الذي تحملوا به كل أشكال النوائب والنكبات، وابتعادهم عن الأوهام في ما يتعلق بما قد يتوقعونه في الحياة... لقد واصلوا بعناية وإخلاص مدهشيْن إبقاء ذلك النور متقداً عبر العصور، وهو النور المذكور في القرآن والذي حافظ عليه الله وحماه من محاولات أعدائه لإطفائه. ونادراً ما رأيت شيئاً بمثل هذه الروعة والتأثير، كما هي الحال مع هذا التقليد القديم العهد الذي جرت المحافظة عليه بإخلاص في الأكواخ الطينية الفقيرة لدساكر الجبال أو في القرى الفقيرة للصحراء»[٤].

وكما لاحظ إيفانوف، إنه لأمر رائع أن صوت الإسلام الباطني هذا بقي حياً، أحياناً كأغنية الأصيل المهموسة، وأحياناً كنشيد صاخب للفرح يُنشد بأصوات عالية، لكن لم يجر إسكاته أبداً عبر قداس الفرح الذي أقامه المؤرخون المغول ابتهاجاً بالتضحية بأعدائهم، وكيل الشتائم التي صبها الأعداء المتشددون على الجماعة الإسماعيلية.

حواشي وبعد

١. هدجسون، **الدولة الإسماعيلية في تاريخ كمبردج لإيران**، م٥، ص٤٢٣.
٢. جويني، **تاريخ فاتح العالم**، تح. قزويني، م٣، ص٢٧٥.
٣. المصدر السابق، م٣، ص ٢٧٧.
٤. إيفانوف، مقالة «مقابلتي الأولى مع الإسماعيليين في فارس»، مجلة علم ٣، العدد ٣ (كانون أول ١٩٧٧)، ص ١٦-١٧؛ وفي كتاب، **إقرأ واعرف**، (١٩٦٦). وجرى إجراء بعض التصحيحات.

الاختصارات

استخدمت الاختصارات التالية في الحواشي وقائمة المصادر والمراجع.

BRISMES مجلة الجمعية البريطانية للدراسات الشرق أوسطية
BSO(A)S مجلة كلية الدراسات الشرقية (والأفريقية).
EI 2 الموسوعة الإسلامية - الطبعة الثانية.
IRAN إيران: مجلة المعهد البريطاني للدراسات الفارسية
IC الثقافة الإسلامية
JASB مجلة وقائع الجمعية الآسيوية للبنغال.
JA المجلة الآسيوية
JAOS مجلة الجمعية الشرقية الأميركية
JBBRAS مجلة فرع بومباي من الجمعية الآسيوية الملكية
JRAS مجلة الجمعية الآسيوية الملكية
NS السلسلة الجديدة
SI الدراسات الإسلامية

المصادر والمراجع

ʻAbd al-Salām, Imām. "Alā ay ṭālib-i waḥdat hamī lāfī kih jūyāyam," in *Institute of Ismaili Studies Library*, Persian ms 15033. London.

———. "Alā ay ṭālib-i waḥdat kih mī lāfī kih jūyāyam," in *Kitāb al-Manāqib* ed. Hiz Hā'īnes Prins Āghā Khān Shī'a Imāmī Ismā'īliya Esūsī'eshan barā'e Pākistān, 4–9. Karachi, 1406/1986.

———. "Alā ay ṭālib-i waḥdat kih mī lāfī kih jūyāyam," in *Institute of Ismaili Studies Library*, Persian ms 14704. London.

———. "Alā e ṭālib-i waḥdat hamī lāfī kih jūyāyam," in *Qasidas: Great Ismaili Tradition of Central Asia*. ed. Audio Visual Department The Shia Imami Ismaili Tariqah and Religious Education Board for Pakistan. Vol. 1, Side A, #1. [Karachi], nd.

[ʻAbd al-Salām, Imām?]. "Panj Sukhan kih Ḥaḍrat-i Shāh Islām Farmūda and," in *Kitāb-i Mustaṭāb-i Haft Bāb-i Dā'ī Abū Isḥāq*. ed. Ḥājī Qudrat Allāh Beg, 125–126. Gilgit, Pakistan, 1962.

Abu-Izzeddin, Nejla Mustafa. *The Druzes: A New Study of Their History, Faith and Society*. Leiden, 1984.

Abū al-Fawāris, Aḥmad b. Yaʻqūb. *al-Risāla fī al-Imāma*. ed. Sami Nasib Makarem. trans. Sami Nasib Makarem. *The Political Doctrine of the Ismā'īlīs (The Imamate)*. Delmar, NY, 1977.

Abū al-Fidā. "al-Mukhtaṣar [fī] ta'rīkh [or akhbār] al-bashar (extracts with French translation)," in *Recueil des Historiens des Croisades: Historiens Orientaux*. Vol. 1, 1–165. Paris, 1872–1906.

Abū al-Maʻālī, Ḥātim b. ʻImrān (or Maḥmūd) b. Zahrā. "Risālat al-Uṣūl wa-al-Aḥkām," in *Khams Rasā'il Ismā'īliyya*. ed. ʻĀrif Tāmir, 99–143. Salamiyya, Syria, 1375/1956.

Abū al-Maʻālī, Muḥammad b. ʻUbayd Allāh al-Ḥusaynī al-ʻAlawī. *Bayān al-Adyān*. ed. ʻAbbās Iqbāl Āshtiyānī and Muḥammad Taqī Dānishpazhūh. Tehran, 1376 HS/ 1997.

Adae, Guillelmus. *Directorium ad passagium faciendum, in RHC: Documents Arméniens*. Vol. 2. Paris, 1869–1906.

Ādhar, Luṭf 'Ali Beg Begdilī. *Ātishkada*. ed. Ḥasan Sādāt Nāṣirī. Tehran, 1337–1338 HS/1958–1959.

"Afghans' Attack to Alamut Fortress Confirmed." August 28, 2005. Cultural Heritage News Agency, http://www.chn.ir/en/news/?id=5512&section=2 (accessed February 5, 2006).

al-Aflākī, Shams al-Dīn Aḥmad. *Manāqib al-'Ārifīn*. ed. Tahsin Yazici. 2 vols. Ankara, 1959.

Akhbār al-dawla al-'Abbāsiyya wa-fīhi akhbār al-'Abbās wa-waladihi. ed. 'Abd al-'Azīz al-Dūrī and 'Abd al-Jabbār al-Muṭṭalibī. Beirut, 1971.

Akhtar, Kazi Ahmed Mian. "Shams Tabrizi: Was He an Ismailian." *IC* 10 (January 1936): 131–136.

"al-Salām ay bādashāh-i dīn-o dunyā al-salām," in *Institute of Ismaili Studies Library*, Persian ms 15052. London.

"Alamut Fortress, No Prison." August 29, 2005. Cultural Heritage News Agency, http://www.chn.ir/en/news/?Section=2&id=5522 (accessed February 5, 2006).

Algar, Hamid. "Ni'mat-Allāhiyya," in *EI2*. Vol. 8, 44. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

———. "The Revolt of Āghā Khān Maḥallātī and the Transference of the Ismā'īlī Imamate to India." *SI* 29 (1969): 55–81.

'Alī b. Abī Ṭālib. *Nahj al-Balāgha*. ed. Ṣubḥī al-Ṣāliḥ. Beirut, 1387/1967.

Ali, Syed Mujtaba. *The Origin of the Khojāhs and Their Religious Life Today*. Würzburg, 1936.

Amīn-Riyāḥī, Muḥammad. *Ta'rīkh-i Khuy*. Tehran, 1372 HS/1993.

al-Amīnī, 'Abd al-Ḥusayn Aḥmad al-Najafī. *al-Ghadīr fī al-Kitāb wa-al-Sunna wa-al-Adab*. 2nd ed. 11 vols. Tehran, 1372/1952.

Amir-Moezzi, Mohammad Ali. *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*. trans. David Streight. Albany, NY, 1994.

'Āmir b. 'Āmir al-Baṣrī. Tā'iyya. ed. Yves Marquet. trans. Yves Marquet. *Poésie ésoterique Ismailienne: La Tā'iyya de 'Āmir b. 'Āmir al-Baṣrī*. Paris, 1985.

Anṣārī, 'Abd Allāh. "Har kih az 'ilm-i ladunī shammaī āgāh shud," in *Institute of Ismaili Studies Library*, Persian ms 15052. London.

Asani, Ali Sultaan Ali. *The Harvard Collection of Ismaili Literature in Indic Languages: A Descriptive Catalog and Finding Aid*. Boston, 1992.

———. "The Isma'ili Ginān: Reflections on Authority and Authorship," in *Mediaeval Isma'ili History and Thought*. ed. Farhad Daftary, 265–280. Cambridge, 1996.

———. "The Khojki Script: A Legacy of Ismaili Islam in the Indo-Pakistan Subcontinent." *JAOS* 107, no. 3 (1987): 439–449.

Aubin, Jean. *Matériaux pour la biographie de Shāh Ni'matullāh Walī Kermānī*. Tehran, 1956.

———. "Un Santon Quhistani de l'Époque Timouride." *Revue des Études Islamiques* 35 (1967): 185–216.

Ayalon, David. "The Great Yāsa of Chingiz Khān: A Re-examination." *SI* 33 (1971): 97–140.

Ayoub, Mahmoud. "The Speaking Qur'ān and the Silent Qur'ān: A Study of the Principles and Development of Imāmī Shī'ī tafsīr," in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*. ed. Andrew Rippin. Oxford, 1988.

Babayan, Kathryn. *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*. Cambridge, MA, 2002.

Badakhchani, Sayyed Jalal Hossein. "The Paradise of Submission." PhD dissertation, Oxford University, 1989.

Badakhshānī, Sayyid Suhrāb Walī. *Sī wa-Shish Ṣaḥīfa*. ed. Hushang Ujaqi. Tehran, 1961.

———. *Tuḥfat al-Nāẓirīn*. ed. Ḥājī Qudrat Allāh Beg. Gilgit, Pakistan, 1960.

al-Baghdādī, Abū Manṣūr 'Abd al-Qāhir b. Ṭāhir. *al-Farq bayna al-Firāq*. trans. Kate Chambers Seelye. *Moslem Schisms and Sects: (al-Farḳ bain al-firāḳ) Being the History of the Various Philosophic Systems Developed in Islam*. New York, 1966.

Baiburdi, Chingiz Gulam-Ali. *Zhizn' i Tvorchestvo Nizari—Persidskogo Poeta XIII–XIV vv*. Moscow, 1966.

———. *Zindagī wa-Āthār-i Nizārī*. trans. Mihnāz Ṣadrī. Tehran, 1370 HS/[1991].

Bashir, Shahzad. "Between Mysticism and Messianism: The Life and Thought of Muhammad Nurbakś (d. 1464)." PhD dissertation, Yale University, 1997.

———. *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis*. Oxford, 2005.

al-Bazā'ī, Muḥammad b. al-Faḍl b. 'Alī. "Kitāb al-Tarātīb al-Sab'a wa-hiya Sab'a Tarātīb 'alā al-Tamām wa-al-Kamāl," in *Akhbār al-Qarāmiṭa*. ed. Suhayl Zakkār. 2nd ed, 287–291. Damascus, 1402/1982.

Bazmee Ansari, A. S. "al-Djūzdjānī," in *EI2*. 2nd ed. Vol. 2, 609. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

Bernard, André. "Fear of Book Assasination [sic] Haunts Bibliophile's Musings." *The New York Observer*. December 15, 2003. http://www.nyobserver.com/pages/story.asp?ID=8291. (Accessed January 28, 2004).

Biblia Sacra: iuxta Vulgatam versionem. Ed. Bonifatius Fischer and Robert Weber. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983. http://www.thelatinlibrary.com/bible/prologi.html (accessed February 2, 2006).

Boghā, Māstar Hāsham. *Isamāilī Darpaṇ*. Mumbai, 1323/1906.

Boivin, Michel. "A Persian Treatise for the Ismā'īlī Khojas of India: Presentation of the Pandiyāt-i Jawānmardī," in *The Making of Indo-Persian Culture*. ed. Muzaffar Alam et al. New Delhi, 2000.

Bosworth, C. E. "Kāwūs, Banū," in *EI2*. Vol. 4, 808. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

Bosworth, C. E., and V. Minorsky. "Lāhīdjān," in *EI2*. Vol. 5, 602. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

Bosworth, Charles E. "The Isma'ilis of Quhistān and the Maliks of Nīmrūz or Sīstān," in *Mediaeval Isma'ili History and Thought*. ed. Farhad Daftary. Cambridge, 1996.

Boyle, John Andrew. "The Death of the Last 'Abbāsid Caliph: A Contemporary Muslim Account." *Journal of Semitic Studies* 6 (1961).

———. "Dynastic and Political History of the Il-Khans," in *The Cambridge History of Iran*. ed. John Andrew Boyle. Vol. 5. Cambridge, 1968.

Browne, Edward Granville. *A Literary History of Persia*. 4 vols. Cambridge, 1902–1924.

Bruijn, J. T. P. de. *Of Piety and Poetry: The Interaction of Religion and Literature in the Life and Works of Ḥakīm Sanā'ī of Ghazna*. Leiden, 1983.

Bruijn, J. T. P. de. "Sanā'ī," in *EI2*. Vol. 9, 3 Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

Buhl, F. "Muḥammad b. 'Abd Allāh b. al-Ḥasan al-Muthannā b. al-Ḥasan b. 'Alī b. Abī Ṭālib, called al-Nafs al-Zakiyya," in *EI2*. Vol. VII, 388. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

Calder, Norman. "Judicial Authority in Imāmī Shī'ī Jurisprudence " *BRISMES* 6, no. 2 (1979): 104–108.

Calmard, J. "Mar'ashīs," in *EI2*. Vol. 6, 510. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

Canard, M. "Da'wa," in *EI2*. Vol. 2, 170. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

Casanova, M. Paul. "Un nouveau manuscrit de la secte des Assassins." *JA* 11 série, no. 19 (1922): 126–135.

Catafago, Joseph. "Lettre de M. Catafago à M. Mohl." *JA* série 12, no. 12 (1848): 72–78, 485–493.

Chambers, F. M. "The Troubadours and the Assassins." *Modern Language Notes* 64 (1949): 245–251.

Chardin, John. *Voyages de monsieur le chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'orient*. 3 vols. Amsterdam, 1709.

Chittick, William C. *Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth Century Sufi Texts*. Albany, NY, 1992.

Chunārā, Alīmāmad Jānmahamad. *Nūram Mobīn: yāne Allāhanī pavitra rasī [English Title: Noorum-Mobin or The Sacred Cord of God*]. ed. Jāfaralī Māhamad Sufī. 4th ed. Mumbai, 1961.

Chunārā, Alīmāmad Jānmāmad. *Nurun Mobīn: athavā Allāhanī pavitra rasī*. 1st ed. Mumbai, 1935.

Clarke, Lynda G. "Early Doctrine of the Shi'ah, According to the Shī'ī Sources." PhD dissertation, McGill University, 1994.

———. "The Rise and Decline of *Taqiyya* in Twelver Shi'ism," in *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought*. ed. Todd Lawson. London, 2005.

"Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide." December 9, 1948. Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights, http://www.unhchr.ch/html/menu3/b/p_genoci.htm (accessed February 2, 2006).

Corbin, Henry. *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*. London, 1983.

———. *En Islam Iranien: Aspects Spirituels et Philosophiques*. 4 vols. Paris, 1971.

———. "The Ismā'īlī Response to the Polemic of Ghazālī," in *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture*. ed. S. H. Nasr. trans. James W. Morris, 67–98. Tehran, 1977.

———. *Temple and Contemplation*. trans. Philip Sherrard. London, 1986.

———. *Trilogie Ismaélienne*. Tehran, 1961.

Cortese, Delia. "Eschatology and Power in Mediaeval Persian Ismailism." PhD dissertation, University of London, 1993.

Crone, Patricia. "'Uthmāniyya," in *EI2*. Vol. 10, 952. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

Crowe, Yolande. "Samarkand," in *EI2*. Vol. 8, 1031. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

Daftary, Farhad. *The Assassin Legends: Myths of the Ismailis*. London, 1994.

———. *Ismaili Literature*. London, 2004.

———. *The Ismāʿīlīs: Their History and Doctrines*. Cambridge, 1990.

———. "The Medieval Ismāʿīlīs of the Iranian Lands," in *The Sultan's Turret: Studies in Persian and Turkish Culture*. ed. Carole Hillenbrand. Vol. 2, 43–81. Leiden, 2000.

———. "Persian Historiography of the Early Nizārī Ismāʿīlīs." *Iran* 30 (1992): 91–97.

———. "Shams al-Dīn Muḥammad," in *EI2*. Vol. 9, 295. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

———. "Shihāb al-Dīn al-Ḥusaynī, Shāh," in *EI2*. Vol. 9, 435. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

———. "W. Ivanow: A Biographical Notice." *Middle Eastern Studies* 8, no. 2 (May 1972): 241–244.

Dāʿī Anjudānī. "[Qaṣīda-yi dhurriyya]," in *Institute of Ismaili Studies Library*, Persian ms 15030. London.

Daragāhavālā, Pīrazādā Sayyad Sadaruddīn. *Tavārīkhe Pīr*. 2 vols. Navasārī, India, 1914–1935.

Darwīsh. "Dilā az manzil-i īn tīrah khākdān bar khīz," in *Institute of Ismaili Studies Library*, Persian ms 14712. London.

Davy, Major William. *Political and Military Institutes of Tamerlane*. Delhi, 1972.

Dawlatshāh, Ibn ʿAlāʾ al-Dawla. *Tadhkirat al-Shuʿarā*. Ed. Edward Granville Browne. London, 1901.

de Bode, Baron C. A. *Travels in Luristan and Arabistan*. Vol. 2. London, 1845.

"Dhoā: sāji: somaṇi: subhuaji," in *The Harvard Collection of Ismaili Literature in Indic Languages, Houghton Library*, Ms Ism K 19. Cambridge, MA.

Dhuā: gaṭ: pāṭ - sāñji: somaṇi: tathā subhuhaji: khās: imāmīi: isamāili: khojā: jamātaje: vāsate. Mumbai, 1958 vs/1902.

"Dhuā: vakhatji," in *The Harvard Collection of Ismaili Literature in Indic Languages, Houghton Library*, Ms Ism K 22. Cambridge, MA.

Dihgān, Ibrāhīm. *Kārnāma yā dū bakhsh-i dīgar az taʾrīkh-i Arāk. [Tehran], 1345* HS/1966.

Dihlawī, ʿAbd al-Ḥaqq. *Akhbār al-Akhyār fī Asrār al-Abrār*. Delhi, 1891.

al-Dimashqī, Shams al-Dīn Abū ʿAbd Allāh Muḥāmmad. *Nukhbat al-Dahr fī ʿAjāʾib al-Barr wa-al-Baḥr*. Copenhagen, 1874.

———. *Nukhbat al-Dahr fī ʿAjāʾib al-Barr wa-al-Baḥr*. ed. A. F. Mehren. *Cosmographie de Chems-ed-Din Abou Abdallah Mohammed Ed-Dimichqui*. St. Petersburg, 1866.

———. *Nukhbat al-Dahr fī ʿAjāʾib al-Barr wa-al-Baḥr (Persian translation)*. Shayryūr, 1357 HS/1978.

Dossa, Parin Aziz. "Ritual and Daily Life: Transmission and Interpretation of the Ismaili Tradition in Vancouver." PhD dissertation, University of British Columbia, 1985.

Dughlāt, Mīrzā Ḥaydar. *Ta'rīkh-i Rashīdī*. ed. Wheeler M. Thackston. trans. Wheeler M. Thackston. *Mirza Haydar Dughlat's Tarikh-i Rashidi: A History of the Khans of Moghulistan*. [Cambridge, MA], 1996.

Dumasia, Naoroji M. *The Aga Khan and His Ancestors*. Mumbai, 1939.

Dupree, Louis. "Further Notes on Taqiyya: Afghanistan." *JAOS* 99, no. 4 (October–December 1979): 680–682.

During, Jean. *Musique et mystique dans les traditions de l'Iran*. Tehran, 1989.

Eche, Y. *Les Bibliothèques Arabes Publiques et Semi-Publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Egypte au moyen âge*. Damascus, 1967.

Ernst, Carl W. *The Shambhala Guide to Sufism*. Boston, MA, 1997.

Faṣīḥ Khwāfī, Aḥmad b. Jalāl al-Dīn Muḥammad. *Mujmal-i Faṣīḥī*. ed. Maḥmūd Farrukh. 2 vols. Mashhad, 1339–1340 HS/1960–1961.

Fernández-Armesto, Felipe. "Steppes Towards the Future." *The Independent*. March 12, 2004. Independent News and Media, http://www.independent.co.uk/ (accessed March 13, 2004).

Fidā'ī Khurāsānī, Muḥammad b. Zayn al-'Ābidīn. *Hidāyat al-Mu'minīn al-Ṭālibīn*. ed. A. A. Semenov. Moscow, 1959.

———. "Hidāyat al-Mu'minīn al-Ṭālibīn," trans. Abhadharasul Salemānānī in *Institute of Ismaili Studies Library*, Khojki ms KH29. London, 1960 vs/[1903] Shrāvaṇ 22.

Firishta, Muḥammad Qāsim Hindūshāh Astarābādī. *Ta'rīkh-i Firishta [a.k.a. Gulshan-i Ibrāhīmī]*. ed. John Briggs. Mumbai, 1832.

Flugel, Gustav. *Die Arabischen, Persischen und Turkischen Handschriften der Kaiserlich-königlichen Hofbibliothek zu Wien*. Wien, 1867.

Gardīzī, 'Abd al-Ḥayy b. al-Ḍaḥḥāk. *Zayn al-Akhbār*. ed. 'Abd al-Ḥayy Ḥabībī. Tehran, 1347 HS/1968.

Ghālib, Muṣṭafā. *A'lām al-Ismā'īliyya*. Beirut, 1964.

———. *Sinān Rashīd al-Dīn: Shaykh al-Jabal al-Thālith*. Beirut, 1967.

Gharīb Mīrzā, Imām. "Min Kalām-i Shāh Gharīb Mīrzā," in *Institute of Ismaili Studies Library*, Persian ms 123. London.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ṭūsī. *Faḍā'iḥ al-Bāṭiniyya wa-Faḍā'il al-Mustaẓhiriyya*. ed. 'Abd al-Raḥmān Badawī. Cairo, 1383/1964.

———. *Faḍā'iḥ al-Bāṭiniyya wa-Faḍā'il al-Mustaẓhiriyya*. ed. Ignaz Goldziher. *Streitschrift des Gazālī gegen die Bāṭinīya-Sekte*. partial ed. Leiden, 1910.

Gīlānī, Mullā Shaykh 'Alī. *Ta'rīkh-i Māzandarān*. ed. M. Sutūda. Tehran, 1352 HS/1973.

Goldziher, Ignaz. "Das Prinzip der taḳijja im Islam." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 60 (1906): 213–226.

Guillaume, J. "Les Ismaéliens dans le Roman de Baybars: Genèse d'un type littéraire." *SI* 84 (1996): 145–179.

Ḥāfiẓ Abrū, 'Abd Allāh b. Luṭf 'Alī al-Bihdādīnī. *Dhayl-i Jāmi' al-Tawārīkh*. Tehran, 1317 HS/1938.

Haig, T. W., and B. Spuler. "Kart," in *EI2*. Vol. 4, 672. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

Haji, Zebunisa A. "La Doctrine Ismaélienne d'après l'oeuvre d'Abū Isḥāq Qohestānī." PhD dissertation, Sorbonne, 1975.

Hajnal, István. "On the History of the Ismāʿīlī 'Hidden Imāms' as Reflected in the Kitāb at-tarātīb as-sabʿa." *The Arabist, Budapest Studies in Arabic (Essays in Honour of Alexander Fodor on his Sixtieth Birthday)* 23 (2001): 101–116.

Halm, Heinz. *Die Kaliefen von Kairo: Die Fatimiden in Ägypten, 973–1074*. Munich, 2003.

———. *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*. trans. M. Bonner. Leiden, 1996.

———. *The Fatimids and Their Traditions of Learning*. London, 1997.

———. *Shiʿism*. trans. Janet Watson and Marian Hill. 2nd ed. New York, 2004.

———. *Shīʿism*. Edinburgh, 1991.

al-Hamdani, Abbas. "The Fāṭimid Daʿi al-Muʾayyad: His Life and Work," in *The Great Ismaili Heroes*. Karachi, 1973.

———. *The Beginnings of the Ismāʿīlī Daʿwa in Northern India (now Pakistan)*. Cairo, 1956.

———. "The Sira of al Muayyad fid-Din ash-Shirazi." PhD dissertation, University of London, 1950.

al-Hamdani, Husain F. "Some Unknown Ismaili Authors and Their Works." *JRAS* (1933): 359–378.

al-Ḥāmidī, Ibrāhīm b. al-Ḥusayn. *Kanz al-Walad*. ed. Muṣṭafā Ghālib. Wiesbaden, 1391/1971.

Hammer-Purgstall, Joseph von. *Die Geschichte der Assassinen aus Morgenländischen Quellen*. Stuttgart and Tübingen, 1818.

———. *The History of the Assassins, Derived from Oriental Sources*. trans. Oswald Charles Wood. London, 1835.

———, ed. *Codices Arabicos, Persicos, Turcicos, Bibliothecae Caesareo-Regio-Palatinae Vindobonensis*. Vindobonae, 1820.

Harvey, L. P. "The Moriscos and the Ḥajj." *BRISMES* 14, no. 1 (1987): 11–24.

Ḥasan Kabīr al-Dīn, Pīr. "Saṃvat chaud so ne bāvan," in *100 Ginān nī Chopaḍī*. 4th ed. Vol. 5, #100. Mumbai, 1990 vs/1934.

———. "Sarave jivuṃnā jāre lekhāṃ lese," in *100 Ginānanī Chopaḍī*. 5th ed. Vol. 2, #18. Mumbai, 1993 vs/1936.

Hidāyat, Riḍā Qulī Khān. *Majmaʿ al-Fuṣaḥāʾ*. ed. Maẓāhir Muṣaffā. Tehran, 1336 HS/1957.

Hillenbrand, Carole. "The Power Struggle Between the Saljuqs and the Ismaʿilis of Alamūt, 487–518/1094–1124: The Saljuq Perspective," in *Mediaeval Ismaʿili History and Thought*. ed. Farhad Daftary. Cambridge, 1996.

Hinds, M. "Miḥna," in *EI2*. Vol. 7, 2. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

Hiz Hāʾines Prins Āghā Khān Shīʿa Imāmī Ismāʿīliya Esūsīʾeshan barāʾe Pākistān, ed. *Kitāb al-Manāqib*. Karachi, 1406/1986.

Hodgson, M. G. S. "Djaʿfar al-Ṣādiḳ," in *EI2*. Vol. II, 374. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

———. "The Ismāʿīlī State," in *The Cambridge History of Iran*. Vol. 5, 422–482. Cambridge, 1968.

———. *The Order of Assassins*. New York, 1980.

Hooda, Vali Mahomed N. "Some Specimens of Satpanth Literature," in *Collectanea*. ed. Wladimir Ivanow. Vol. 1, 55–137. Leiden, 1948.

Hosain, M. Hidayat. "Shāh Ṭāhir of the Deccan." *New Indian Antiquary* 2 (1939): 460–473.

Howard, E. I. *The Shia School of Islam and Its Branches, Especially That of the Imamee-Ismailies: A Speech Delivered by E. I. Howard, Esquire, Barrister-at-Law, in the Bombay High Court, in June, 1866*. Mumbai, 1866.

Howorth, Henry H. *History of the Mongols: From the 9th to the 19th Century*. London, 1876–1927.

Huart, Cl., and H. Masse. "Dawlat-Shāh (Amīr) b. ʿAlāʾ al-Dawla Bakhtīshāh," in *EI2*. Vol. 2, 179. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

Ḥudūd al-ʿĀlam. trans. V. Minorsky. *Ḥudūd al-ʿĀlam*, the Regions of the World. 2nd ed. London, 1970.

Hunsberger, Alice C. *Nasir Khusraw: The Ruby of Badakhshan*. London, 2000.

Hunzai, Faquir M. *Shimmering Light: An Anthology of Ismaili Poetry*. London, 1996.

Hunzai, Faquir M., and Rashida Noormohamed Hunzai. *The Holy Ahl-i Bayt in the Prophetic Traditions*. Karachi, 1999.

Hunzāʾī, Naṣīr al-Dīn "Naṣīr." *Falsafa-yi Duʿā*. Hunza-Gilgit, Pakistan, 1967.

———. *Silsila-yi Nūr-i Imāmat*. Karachi, 1957.

Ḥusayn. "Āmad zamān ānkih maḥabbat ʿīyan kunīm," in *Institute of Ismaili Studies Library*, Persian ms 14698. London.

al-Ḥusaynī, Aṣīl al-Dīn ʿAbd Allāh. *Risāla-yi Mazārāt-i Harāt (-Maqṣad al-Iqbāl-i Sulṭāniyya). ed. Fikrī Saljūqī. Vol. 1, Part 1. Kabul, 1967.*

al-Ḥusaynī, Pīr Shihāb al-Dīn Shāh. *Kitāb-i Khiṭābāt-i ʿĀliya*. ed. Hūshang Ujāqī. Mumbai, 1963.

———. *Risāla dar Ḥaqīqat-i Dīn*. trans. Wladimir Ivanow. *True Meaning of Religion or Risala dar Haqiqati Din*. 2nd ed. Mumbai, 1933. Reprint, Dar es Salam, Tanzania: Shia Imami Ismailia Association for Tanzania, 1970.

———. *Risāla dar Ḥaqīqat-i Dīn*. ed. Wladimir Ivanow. Facsimile of the autograph copy ed. Mumbai, 1947.

Ibn al-Athīr, ʿIzz al-Dīn. *Taʾrīkh al-Kāmil [a.k.a. al-Kāmil fī al-Taʾrīkh]*. Cairo, 1303/1885.

Ibn al-Haytham, Abū ʿAbd Allāh Jaʿfar b. Aḥmad al-Aswad. *Kitāb al-Munāẓarāt*. ed. Wilferd Madelung and Paul E. Walker. trans. Wilferd Madelung and Paul E. Walker. *The Advent of the Fatimids: A Contemporary Shiʿi Witness*. London, 2000.

Ibn al-Qalānisī, Abū Yaʿlā Ḥamza b. Asad. *Dhayl Taʾrīkh Dimashq*. ed. H. F. Amedroz. Leiden, 1908.

Ibn al-Walīd, ʿAlī b. Muḥammad. *Dāmigh al-Bāṭil wa-Ḥatf al-Munāḍil*. ed. Muṣṭafā Ghālib. 2 vols. Beirut, 1403/1982.

Ibn Bābawayh, Abū Jaʿfar Muḥammad. *A Shīʿite Creed*. trans. Asaf Ali Asghar Fyzee. Calcutta, 1942.

Ibn Baṭṭuta. *Riḥla*. trans. H. A. R. Gibb. *The Travels of Ibn Battuta*. 4 vols. Cambridge, 1971.

———. *Riḥla*. ed. Ch. Defrémery and B. R. Sanguinetti. trans. Ch. Defrémery and B.R. Sanguinetti. *Voyages d'Ibn Battūta*. Paris, 1853–1859.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad. *al-Musnad*. ed. M. N. Albānī. Cairo, 1986.

Ibn Ḥusām Khūsfī, Muḥammad. "Birādarān ba-ḥaqq mawsim-i munājāt ast," in *Majmūʿa-yi Ashʿār-i Madhhabī*. ed. Anjuman-i taʿlīm wa-tarbiyat-i madhhabī-i shīʿa-yi imāmiyya ismāʿīliyya-i khurāsān, np. Mashhad, Iran, 1995.

Ibn Kathīr, Ismāʿīl b. ʿUmar. *al-Bidāya wa-al-Nihāya*. Beirut, 1977.

Ibn Khaldūn. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. trans. Franz Rosenthal. 3 vols. Princeton, 1967.

Ibn Shaddād, ʿIzz al-Dīn. *Taʾrīkh al-Malik al-Ẓāhir*. ed. A. Ḥuṭayṭ. Wiesbaden, 1983.

Ibn Taghrībirdī, Jamāl al-Dīn Abū al-Maḥāsin Yūsuf. *al-Nujūm al-Zāhira fī mulūk Miṣr wa-al-Qāhira*. Cairo, 1348–1391/1929–1972.

Idrīs, ʿImād al-Dīn b. al-Ḥasan b. ʿAbd Allāh b. al-Walīd. *ʿUyūn al-Akhbār wa-Funūn al-Āthār*. ed. Ayman Fuʾād Sayyid. trans. Paul E. Walker and Maurice A. Pomerantz. *The Fatimids and the Successors in Yaman: The History of an Islamic Community, Arabic Edition and English Summary of Volume 7 of Idrīs ʿImād al-Dīn's ʿUyūn al-Akhbār*. Vol. 7. London, 2002.

———. "Zahr al-Maʿānī," in *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*. ed. Wladimir Ivanow. trans. Wladimir Ivanow, ed. 47–80, trans. 232–274. London, 1942.

Imāmshāh, Sayyid. "Āj te amar āveā," in *100 Ginān nī Chopaḍī*. 5th ed. Vol. 2, #59. Mumbai, 1993 vs/1936.

———. "Imāmapurī nagarī ne kuṃvārī kā khetra," in *100 Ginānanī Chopaḍī, 60 Ginān: Jugesar tathā Abadhunāṃ (section 2)*. 4th ed. Vol. 6, #46 (section 2). Mumbai, 1989 vs/1933.

———. *Janatpurī*. 2nd ed. Mumbai, 1976 vs/1920.

———. *Janatpurī*. [Mumbai?], nd.

———. "Jirebhāire pīr kabīradīn jomu sīpārīu," in *100 Ginānanī Chopaḍī*. 5th ed. Vol. 1, #27. Mumbai, 1990 vs/1934.

———. "Mumaṇ: Chitāmaṇī," in *12 Girathane: 101 Ginān*. ed. Alādhīn: Gulāmahusen, 413–515. Mumbai, nd [before 1905?].

———. "Pīr vinā pār na pāmīe," in *100 Ginānanī Chopaḍī*. 5th ed, #9. Mumbai, 1991 vs/1935.

———. "Pīyu pīyu kījīe," in *100 Ginānanī Chopaḍī*. 5th ed, #8. Mumbai, 1991 vs/1935.

———. "Shāhā nā khat āyā vīrā jampudīp māṃhe" in *100 Ginānanī Chopaḍī*. 4th ed. Vol. 5, #54. Mumbai, 1990 vs/1934.

———. "Velā pohotī ne ved vīchāro," in *100 Ginānanī Chopaḍī*. 4th ed. Vol. 1, #14. Mumbai, 1990 vs/1934.

Imāmshāh, Sayyid, and Bāī Buḍhāī. *Ekiyāsī: ginānajī: chopaḍī: jeṃminj: ginān: 71 pīr: emām: shāhi: ne: bāī: buḍhāījā tathā ginān: 10 gugarījā*. np, 1953 vs/1897.

"Irshād al-Ṭalibīn," in *Institute of Ismaili Studies Library*, Persian ms 15095. London.

Islāmshāh, Imām. "Haft Nukta," in *Institute of Ismaili Studies Library*, Persian ms 43. London.

———. "Haft Nukta," in *Kitāb-i Mustaṭāb-i Haft Bāb-i Dāʿī Abū Isḥāq*. ed. Ḥājī Qudrat Allāh Beg, 115–124. Gilgit, Pakistan, 1962.

Ivanow, Wladimir. *Alamut and Lamasar*. [Tehran], 1960.

———. "A Forgotten Branch of the Ismailis." *JRAS* (1938): 57–79.

———. *A Guide to Ismaili Literature*. London, 1933.

———. *Ibn Al-Qaddah (The Alleged Founder of Ismailism)*. 2nd rev. ed. Mumbai, 1957.

———. "An Ismaili Interpretation of the Gulshani Raz." *JBBRAS* NS 8 (1932): 69–78.

———. *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey*. 2nd amplified ed. Tehran, 1963.

———. *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*. London, 1942.

———. "An Ismailitic Pedigree." *JASB* NS 18 (1922): 403–406.

———. "Ismailitica 1 and 2." *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal* 17 (1922): 1–76.

———. "My First Meeting with Ismailis of Persia." *Read and Know* 1 (1966): 11–14.

———. "My First Meeting with the Ismailis in Persia." *Ilm* 3, no. 3 (December 1977).

———. *Problems in Nasir-i Khusraw's Biography*. Mumbai, 1956.

———. "The Sect of Imam Shah in Gujrat." *JBBRAS* 12 (1936): 19–70.

———. "Shums Tabrez of Multan," in *Professor Muhammad Shafi Presentation Volume*. ed. S. M. Abdullah, 109–118. Lahore, 1955.

———. "Some Muhammadan Shrines in Western India." *Ismaili: Golden Jubilee Number* (1936 January 21): 16–23.

———. "Sufism and Ismailism: Chiragh-Nama." *Revue Iranienne d'Anthropologie* 3 (1959): 13–17.

———. "Tombs of Some Persian Ismaili Imams." *JBBRAS* NS 14 (1938): 49–62.

———. *The Truth-Worshippers of Kurdistan*. 1953.

———. *Two Early Ismaili Treatises: Haft-babi Baba Sayyid-na and Matlubu'l-mu'minin by Tusi*. Mumbai, 1933.

Jaʿfar b. Manṣūr al-Yaman, Abū al-Qāsim. *Kitāb al-Kashf*. ed. Rudolf Strothmann. London, 1952.

Jafri, Syed Husain M. *The Origins and Early Development of Shiʿa Islam*. London, 1979.

Jamal, Nadia Eboo. "The Continuity of the Nizari Ismaili Daʿwa: 1256–1350." PhD dissertation, New York University, 1996.

———. *Surviving the Mongols: Nizari Quhistani and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia*. London, 2002.

al-Jurbādhaqānī, Nāṣiḥ b. Ẓafar. *Tarjuma-yi Taʾrīkh-i Yamīnī*. ed. Jaʿfar Shiʿār. Tehran, 1345 HS/1966.

Juwaynī, ʿAlāʾ al-Dīn ʿAṭā-Malik. *Taʾrīkh-i Jahāngushāy*. trans. John Andrew Boyle. *The History of the World-Conqueror*. 2 vols. Cambridge, MA, 1958.

———. *Taʾrīkh-i Jahāngushāy*. ed. Mīrzā Muḥammad Qazwīnī. 3 vols. Leiden, 1912–1937.

Jūzjānī, Minhāj al-Dīn ʿUthmān b. Sirāj. *Ṭabaqāt-i Nāṣirī*. trans. Henry G. Raverty. *The Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī: A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia*. London, 1881–1899.

———. *Ṭabaqāt-i Nāṣirī*. ed. ʻAbd al-Ḥayy Ḥabībī. 2nd ed. Kabul, 1342–1343 HS/1963–1964.

Kābā, Edaljī Dhanjī. *Khojā Kom nī Tavārīkh [English Title, The History of the Khojas]*. Amarelī, Kāṭhīyāvāḍ, India, 1330/1912.

Kamāl al-Dīn, ʻAlī Muḥammad, and Zarīna Kamāl al-Dīn. *Manāsik Majālis wa-Tasbīḥāt*. Karachi, 2004.

Kāshānī, Jamāl al-Dīn Abū al-Qāsim ʻAbd Allāh b. ʻAlī. *Taʼrīkh-i Ūljāytū*. ed. M. Hambly. Tehran, 1348 HS/1969.

———. *Zubdat al-tawārīkh: bakhsh-i Fāṭimiyān wa-Nizāriyān (partial edition)*. ed. Muḥammad Taqī Dānishpazhūh. 2nd ed. Tehran, 1366 HS/1987.

Kassam, Tazim. *Songs of Wisdom and Circles of Dance: Hymns of the Satpanth Ismaili Muslim Saint, Pir Shams*. Albany, NY, 1995.

Kennedy, Hugh. *The Early ʻAbbāsid Caliphate*. London, 1981.

Khakee, Gulshan. "The Dasa Avatara of the Satpanthi Ismailis and the Imam Shahis of Indo-Pakistan." PhD dissertation, Harvard University, 1972.

Khākī Khurāsānī, Imām Qulī. *Dīwān*. ed. Wladimir Ivanow. *An Abbreviated Version of the Diwan of Khaki Khorasani*. Mumbai, 1933.

Khayrkhwāh Harātī, Muḥammad Riḍā b. Khwāja Sulṭān Ḥusayn Ghūriyānī. "Qiṭʻāt," in *Taṣnīfāt-i Khayrkhwāh Harātī*. ed. Wladimir Ivanow. *Taṣnīfāt-i Khayrkhwāh Harātī*, 77–111. Tehran, 1961.

———. "Risāla," in *Taṣnīfāt-i Khayrkhwāh Harātī*. ed. Wladimir Ivanow. *Taṣnīfāt-i Khayrkhwāh Harātī*, 1–75. Tehran, 1961.

———. *Taṣnīfāt-i Khayrkhwāh-i Harātī*. ed. Wladimir Ivanow. Tehran, 1961.

[Khayrkhwāh Harātī?]. *Faṣl dar Bayān-i Shinākht-i Imām*. ed. Wladimir Ivanow. 3rd rev. ed. Tehran, 1960.

———. *Faṣl dar Bayān-i Shinākht-i Imām*. trans. Wladimir Ivanow. 2nd rev. ed. Mumbai, 1947.

Khūsfī, Muḥammad Ibn Ḥusām. *Dīwān-i Muḥammad b. Ḥusām Khūsfī: Shāmil-i qasīdahā, ghazalhā, tarkībbandhā, tarjīʻbandhā, musammaṭhā, mathnawīhā, qiṭahā, rubāʻīhā*. ed. Aḥmad Aḥmadī Bīrjandī and Sālik Muḥammad Taqī. Mashhad, 1366 HS/1988.

Khwāndamīr, Ghiyāth al-Dīn b. Humām al-Dīn. *Ḥabīb al-Siyar*. ed. J. Humāʼī. Tehran, 1333 HS/1954.

———. *Ḥabīb al-Siyar*. ed. Wheeler M. Thackston. trans. Wheeler M. Thackston. *Habibu's-Siyar, Tome Three. The Reign of the Mongol and the Turk*. Cambridge, MA, 1994.

Kirmānī, Ḥamīd al-Dīn. *Rāḥat al-ʻAql*. ed. Muḥammad Kāmil Ḥusayn and Muḥammad Muṣṭafā Ḥilmī. Leiden, 1953.

Klemm, Verena. *Die Mission des fāṭimidischen Agenten al-Muʼayyad fī d-dīn in Sīrāz*. Frankfurt am Main, 1989.

———. *Memoirs of a Mission: The Ismaili Scholar, Statesman and Poet al-Muʼayyad fiʼl-Dīn al-Shīrāzī*. London, 2003.

Kohlberg, E. "al-Rāfiḍa or al-Rawāfiḍ," in *EI2*. Vol. VIII, 386. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

Kohlberg, Etan. "Imām and Community in the Pre-Ghayba Period," in *Authority and Political Culture in Shi'ism*. ed. S. A. Arjomand, 25–53 Albany, 1988.

———. "Some Imāmī-Shī'a Views on Taqiyya." *JAOS* 95 (1975): 395–402.

———. "Taqiyya in Shī'ī Theology and Religion," in *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*. ed. H. G. Kippenberg and G. G. Stroumsa, 345–380. Leiden, 1995.

Konṭrākṭar, Paṭel Nārāyaṇjī Rāmjībhāī. *Pīrāṇā-"Satpanth" nī Pol ane Satya no Prakāsh*. 1st ed. Vol. 1. Ahmadābād, India, 1926.

Kramers, J. H. "Ḳūhistān," in *EI2*. Vol. 5, 354. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

Kūchak. *Silk-i Gawhar Rīz*. ed. Qudertullah. Dushanbe, Tajikistan, nd.

al-Kulaynī, Abū Ja'far Muḥammad b. Ya'qūb. *al-Uṣūl min al-Kāfī*. ed. 'Alī Akbar al-Ghifārī. 2 vols. Tehran, 1388/1968.

———. *al-Uṣūl min al-Kāfī*. ed. Muḥammad Bāqir Kamarā'ī. Tehran, 1392 HS/1972.

Laknawī, Ḥāmid Ḥusayn al-Mūsawī. *'Abaqāt al-Anwār fī Imāmat al-A'imma al-Aṭhār*. 10 vols. [Qumm], 1983–1990.

Lalani, Arzina R. *Early Shī'ī Thought: The Teachings of Imam Muḥammad al-Bāqir*. London, 2000.

La'lū (La'l Muḥammad) [Khoja Hashim Lalloo], Hāshim. *[Ḥaqq-i Mawjūd?]*. Hyderabad, Sindh, [after 1899: cover damaged].

Lamb, Charles. *The Works of Charles and Mary Lamb: Elia and The Last Essays of Elia*. ed. E. V. Lucas. Project Gutenberg. http://www.gutenberg.org/author/Charles_Lamb (accessed March 15, 2006).

Lammens, H. *Étude sur la règne du calife omaiyade Mo'āwiya 1er*. Paris, 1908.

Landolt, Hermann. "Introduction" in Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad, and Ḥasan-i Maḥmūd. *Rawḍa-yi Taslīm*. ed. S. J. Badakhchani. trans. S. J. Badakhchani. *Paradise of Submission: A Medieval Treatise on Ismaili Thought*. London, 2005.

———. "Nasafī, 'Azīz b. Moḥammad," in *Encyclopaedia Iranica*. ed. Ehsan Yarshater. Online edition, http://www.iranica.com/newsite/home/index.isc (accessed April 5, 2006). London, 1996– .

———. "Le Paradoxe de la 'Face de Dieu': 'Azīz-e Nasafī (VII/XIII siècle) et le 'Monisme Ésoterique de l'Islam.' " *Studia Iranica* 25 (1996): 163–192.

Layish, Aharon. "*Taqiyya* among the Druzes." *Asian and African Studies* 19 (1985): 245–281.

"Le projet de croisade de Philippe VI de Valois." 1997. http://www.geocities.com/Area51/Corridor/7872/croisade.htm (accessed February 2, 2002).

Levi Della Vida, G., and R. G. Khoury. "'Uthmān b. 'Affān," in *EI2*. Vol. 10, 946. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

Lewis, Bernard. *The Assassins: A Radical Sect in Islam*. London, 1967.

———. "Kamāl al-Dīn's Biography of Rashīd al-Dīn Sinān." *Arabica* 13, no. 3 (1966).

———. *The Origins of Ismailism: A Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate*. New York, 1975.

———. "Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam." *SI* 6 (1953): 43–63.

Lewis, Franklin D. *Rumi: Past and Present, East and West*. Oxford, 2000.

Lewisohn, Leonard. *Beyond Faith and Infidelity: The Sufi Poetry and Teachings of Mahmud Shabistari*. Surrey, 1995.

———. "Sufism and Ismāʿīlī Doctrine in the Persian Poetry of Nizārī Quhistānī (645–721/1247–1321)." *Iran* 41 (2003): 229–251.

Lockhart, L. "Alamūt," in *EI2*. Vol. 1, 352. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

Maclean, Derryl N. *Religion and Society in Arab Sind*. Leiden, 1989.

Madelung, Wilferd. "Ash-Shāfiya—Review." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 118 (1968): 423–427.

———. "Ash-Shāfiya—Review." *Oriens* 23–24 (1974): 517–518.

———. "Ismāʿīliyya," in *EI2*. Vol. 4, 198. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD ROM v. 1.0.

———. "Mulḥid," in *EI2*. Vol. 7, 546. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

———. *The Succession to Muhammad*. Cambridge, 1997.

Madelung, Wilferd, and E. Tyan. "ʿIṣmā," in *EI2*. Vol. 4, 182. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

Majerczak, R. "Les Ismaéliens de Choughnan." *Revue du Monde Musulman* 24 (1913): 202–218.

al-Majlisī, Muḥammad Bāqir. *Biḥār al-Anwār*. Vol. 16. [Iran], 1305–1315 HS/1926–1936.

Makarem, Sami Nasib. *The Doctrine of the Ismailis*. Beirut, 1972.

Makdisi, George. *Ibn ʿAqīl et la Résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe Siècle*. Damascus, 1963.

———. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh, 1981.

al-Malījī, Abū al-Qāsim ʿAbd al-Ḥakim b. Wahb. *al-Majālis al-Mustanṣiriyya*. ed. Muḥammad Kāmil Ḥusayn. Cairo, [1947].

Mallison, Françoise. "Les Chants *Garabi* de Pir Shams," in *Littératures Médievales de l'Inde du Nord*. ed. Françoise Mallison, 115–138. Paris, 1991.

Man, John. *Genghis Khan: Life, Death and Resurrection*. London, 2004.

Manz, Beatrice Forbes. "Shāh Rukh," in *EI2*. Vol. 9, 197. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

———. "Tīmūr Lang," in *EI2*. Vol. 10, 510. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

———. "Ulugh Beg," in *EI2*. Vol. 10, 812. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

al-Maqdisī, Muḥammad b. Aḥmad. *Aḥsan al-taqāsīm*. ed. M. J. deGoeje. 2nd ed. Leiden, 1906.

al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Abū al-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAlī. *Itti'āẓ al-ḥunafā' bi-akhbār al-a'imma al-Fāṭimiyīn al-khulafā'*. ed. Jamāl al-Dīn al-Shayyāl and Muḥammad Ḥilmī Muḥammad Aḥmad. 3 vols. Cairo, 1967–1973.

———. *Kitāb al-mawāʿiẓ wa-al-iʿtibār bi-dhikr al-khiṭaṭ wa-al-āthār*. 2 vols. Būlāq, 1270/1854.

Marʿashī, Ẓahīr al-Dīn. *Ta'rīkh-i Gīlān wa-Daylamistān*. ed. Hyacinth Louis Rabino. Rasht, 1330/1912.

———. *Ta'rīkh-i Gīlān wa-Daylamistān*. ed. M. Sutūda. Tehran, 1347 HS/1968.

———. *Ta'rīkh-i Ṭabaristān wa-Rūyān wa-Māzandarān*. ed. Ḥusayn Tasbīḥī. Tehran, 1361 HS/[1983].

Marco Polo. *The Travels of Marco Polo*. trans. Aldo Ricci. New York, 1931.

Marlowe, Christopher. *Tamburlaine the Great: Part I*. ed. Alexander Dyce. Project Gutenberg, November 1997 (accessed February 21, 2006).

Marquet, Yves. "Le Qāḍī Nu'mān à propos des heptades d'imāms." *Arabica* 25, no. 3 (September 1978): 225–232.

Massignon, Louis. *Hallāj: Mystic and Martyr*. ed. Herbert Mason. trans. Herbert Mason. abridged ed. Princeton, NJ, 1994.

———. "Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l'Islam Iranien," in *Opera Minora*. Vol. 1, 450–457. Beirut, 1963.

Ma'ṣūm 'Alīshāh, Muḥammad Ma'ṣūm Shīrāzī. *Tarā'iq al-Ḥaqā'iq*. ed. Muḥammad Ja'far Maḥjūb. Tehran, 1345 HS/1966.

Maẓharī Kirmānī, 'Alī Aṣghar. "Rābiṭa-yi Ismā'īliyān bā Ṣūfiyān-i ṭarīqat-i Ni'mat Allāhī." *Ṣūfī* 27 (June 1995): 6–18.

McCarthy, Richard J. *Freedom and Fulfillment*. Boston, 1980.

McEoin, Denis. "Aspects of Militancy and Quietism in Imami Shi'ism." *BRISMES* 11, no. 1 (1984): 18–27.

Melville, Charles. "Ḥamd Allāh Mustawfī's Ẓafarnāmah and the Historiography of the Late Ilkhanid Period," in *Iran and Iranian Studies: Essays in Honor of Iraj Afshar*. ed. Kambiz Eslami, 1–12. Princeton, 1997.

———. "The Īlkhān Öljeitü's Conquest of Gīlān (1307): Rumour and Reality," in *The Mongol Empire and its Legacy*. ed. Reuven Amitai-Preiss and David O. Morgan, 73–125. Leiden, 1999.

Menant, Dominique. "Les Khodjas du Guzarate." *Revue du Monde Musulman* 12 (1910): 214–232, 406–424.

Minorsky, V. "Daylam," in *EI2*. Vol. 2, 189. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

———. "Rūyān," in *EI2*. Vol. 8, 650. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

Minorsky, V., and C. E. Bosworth. "Māzandarān," in *EI2*. Vol. 6, 935. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

Mīrkhwānd, Muḥammad b. Khwāndshāh. *Rawḍat al-Ṣafā'*. 10 vols. Tehran, 1338–1339 HS/1959–1960.

———. *Rawḍat al-Ṣafā'*. ed. Am. Jourdain. trans. Am. Jourdain. *"Histoire de la dynastie des Ismaéliens de Perse," Notices et Extraits des Manuscrits*. Vol. 9, 1813.

Mirza, Nasseh Ahmad. *Syrian Ismailism: The Ever Living Line of the Imamate*. Richmond, Surrey, 1997.

Mitha, Farouk. *Al-Ghazali and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*. London, 2001.

Modarressi, Hossein. *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shī'ite Islam: Abū Ja'far ibn Qiba al-Rāzī and His Contribution to Imāmite Shī'ite Thought*. Princeton, NJ, 1993.

Moir, Zawahir. *A Catalogue of the Khojki MSS in the Library of the Ismaili Institute*. London, 1985.

Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven, 1985.

Morgan, David. *Medieval Persia, 1040–1797*. London, 1988.
———. *The Mongols*. Oxford, 1986.
———. "Persian Historians and the Mongols," in *Medieval Historical Writing in the Christian and Islamic Worlds*. ed. David Morgan. London, 1982.
Morris, James Winston. "Taqīyah," in *Encyclopedia of Religion*. ed. Mircea Eliade. Vol. 14, 336–337. New York, 1987.
Moscati, S. "Abū Salama Ḥafs b. Sulaymān al-Khallāl," in *EI2*. Vol. 1, 149. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.
al-Mu'ayyad fī al-Dīn Shīrāzī, Abū Naṣr Hibat Allāh. *al-Majālis al-Mu'ayyadiyya*. ed. Muṣṭafā Ghālib. Vols. 1 and 3. Beirut, 1974–1984.
———. *al-Majālis al-Mu'ayyadiyya*. ed. Hātim Ḥamīd al-Dīn. Vols. 1 and 2. Mumbai and Oxford, 1975–1986.
———. *al-Majālis al-Mu'ayyadiyya*. trans. Jawad Muscati and Khan Bahadur A. M. Moulvi. *Life and Lectures of the Grand Missionary al-Muayyad-fid-Din al-Shirazi*. Karachi, 1950.
———. *Dīwān*. ed. Muḥammad Kāmil Ḥusayn. Cairo, 1949.
Muḥammad Taqī b. 'Alī Riḍā b. Zayn al-'Ābidīn. *Āthār-i Muḥammadī*. Maḥallāt, Iran, 1893.
Muḥammad Zardūz, Khudāwand [Imam Shams al-Dīn Muḥammad?] "Alfāẓ-i Guharbār wa-Durr Nithār," in *Institute of Ismaili Studies Library*, unnumbered Persian ms. London.
Muḥammadshāh, Sayyid. "Sācho tuṃ moro sāṃhīā," in *102 Ginānajī: Chopaḍī*. 3rd ed. Vol. 4, #67. Mumbai, 1968 vs/[1912].
Mu'izzī, Maryam. "Ismā'īliyyān-i Īrān." MA thesis, Dānishgāh-i Firdawsī, 1371–1372 HS/1992–1993.
Mulukshāh, Shujā' al-Mulk b. Sayyid Jamā'at 'Alīshāh, and Muḥammad 'Īsanshāh. *Gulzār-i Shams*. [Multan], 1334/1916.
Mumtaz, Kamil Khan. *Architecture in Pakistan*. Singapore, 1985.
Mustanṣir bi'llāh (=Gharīb Mīrzā?), Imām. *Pandiyāt-i Jawānmardī*. ed. Wladimir Ivanow. trans. Wladimir Ivanow. *Pandiyat-i Jawanmardi or "Advices of Manliness."* Leiden, 1953.
———. "Pandiyāt-i Jawānmardī," in *Institute of Ismaili Studies Library*, Khojki ms KH110. London.
al-Muttaqī, 'Allāma 'Alī. *Kanz al-'Ummāl*. Beirut, 1399/1979.
Muwaḥḥid, Muḥammad 'Alī. *Shams-i Tabrīzī*. Tehran, 1996.
Nānajīāṇī, Sachedīnā. *Khojā Vṛttānt*. Ahmadabad, India, 1892.
Nanji, Azim. "The Ginān Tradition among the Nizārī Ismā'īlīs: Its Value as a Source of their History," in *Actes du XXIXe Congrès international des Orientalistes*. Vol. 3, 143–146. Paris, 1975.
———. "A Khojki Version of the Nizari Ismaili Works: The Pandiyat-i Javanmardi," in *[Proceeding of the] 30th International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa: Middle East 1*. ed. Graciel de la Lama, 122–125. Mexico, 1982.
———. *The Nizārī Ismā'īlī Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent*. Delmar, NY, 1978.

———. "Ritual and Symbolic Aspects of Islam in African Contexts," in *Islam in Local Contexts*. ed. Richard C. Martin. Vol. 17, 102–109. Leiden, 1982.

Nasafī, ʿAzīz-i. "Maqṣad-i Aqṣā," in *Ganjīna-yi ʿIrfān*. ed. Ḥ. Rabbānī. Tehran, nd.

———. "Zubdat al-Ḥaqāʾiq," in *Panj Risāla dar bayān-i Āfāq wa-Anfus yaʿnī Barābari-yi Ādam wa-ʿĀlam*. ed. Andrey Evgen'evich Bertel's, 91–207. Moscow, 1970.

Naṣīr al-Dīn, Pīr. "Huṃ balahārī tame shāhā rājā," in *100 Ginān nī Chopaḍī*. 5th ed. Vol. 2, #57. Mumbai, 1993 VS/1936.

Nāṣir-i Khusraw, Ḥakīm Abū Muʿīn. *Dīwān-i Ashʿār-i Ḥakīm Nāṣir-i Khusraw Qubādiyānī*. ed. Mujtabā Mīnuwī and Mahdī Muḥaqqiq. Tehran, 1357 HS/1978.

———. *Dīwān-i Ashʿār-i Nāṣir-i Khusraw Qubādiyānī: Mushtamil ast bar Rawshanāʾīnāma, Saʿādatnāma, Qasāʾid wa-Muqaṭṭaʿāt*. ed. Naṣr Allāh Taqawī et al. Tehran, 1380 HS/2001.

———. *Gushāyish wa-Rahāyish*. ed. Faquir M. Hunzai. trans. Faquir M. Hunzai. *Knowledge and Liberation: A Treatise on Philosophical Theology*. London, 1998.

———. *Jāmiʿ al-Ḥikmatayn*. ed. Henry Corbin and Muḥammad Muʿīn. *Le Livre Réunissant les Deux Sagesses*. Tehran, 1953.

———. *Khwān al-Ikhwān*. ed. Yaḥyā al-Khashshāb. Cairo, 1940.

———. *Safarnāma*. ed. Muḥammad Dabīr-i Siyāqī. Tehran, 1984.

———. *Wajh-i Dīn*. ed. Gholam-Reza Aavani. Tehran, 1977.

Nawas, J. A. *al-Maʾmūn: Miḥna and Caliphate*. Nijmegen, 1992.

Nazarali, Hasan. *A Brief Outline of Ismaili Rites, Rituals, Ceremonies and Festivals*. [Edmonton, Canada?], nd.

Nikitine, B. "Bādūsbānids," in *EI2*. Vol. 1, 871. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

Niʿmat Allāh Walī. *Kulliyāt-i dīwān*. ed. Maḥmūd ʿIlmī. Tehran, 1333 HS/1954.

Niẓām al-Mulk. *Siyar al-Mulūk or Siyāsatnāma*. trans. H. Darke. 2nd ed. London, 1978.

Nomoto, Shin. "Early Ismāʿīlī Thought on Prophecy According to the Kitāb al-Iṣlāḥ by Abū Hātim al-Rāzī (d. ca. 322/934–5)." PhD dissertation, McGill University, 1999.

Nooraly, Zawahir. *Catalogue of Khojki Manuscripts in the Collection of the Ismailia Association for Pakistan (draft copy)*. Karachi, 1971.

al-Nuʿmān, al-Qāḍī Abū Ḥanīfa b. Muḥammad. *Daʿāʾim al-Islām fī Dhikr al-Ḥalāl wa-al-Ḥarām*. trans. Asaf A. A. Fyzee and completely revised and annotated by Ismail Kurban Husein Poonawala. *The Pillars of Islam*. 2 vols. New Delhi, 2002–2004.

———. *Daʿāʾim al-Islām wa-Dhikr al-Ḥalāl wa-al-Ḥarām wa-al-Qaḍāyā wa-al-Aḥkām*. ed. Āṣaf b. ʿAlī Aṣghar Fayḍī. Cairo, 1951–1961.

———. *Kitāb al-Majālis wa-al-Musāyarāt*. ed. al-Ḥabīb al-Faqī, Ibrāhīm Shabbūḥ, and Muḥammad al-Yaʿlāwī. Tunis, 1978.

———. *Kitāb Asās al-Taʾwīl*. ed. ʿĀrif Tāmir. Beirut, [1960].

———. *Kitāb Iftitāḥ al-daʿwa*. ed. Farhat Dachraoui. *Les commencements du califat Fatimid au Maghreb: Kitāb Iftitāḥ al-daʿwa du Cadi Nuʿman*. Tunis, 1975.

———. *Risālat Iftitāḥ al-Daʿwa*. ed. Wadād al-Qāḍī. Beirut, 1971.

———. *Sharḥ al-Akhbār fī faḍāʾil al-aʾimmat al-aṭhār*. ed. al-Sayyid Muḥammad al-Ḥusaynī al-Jalālī. 3 vols. Qumm, 1409–1412/1988–1992.

———. *Taʾwīl al-Daʿāʾim*. ed. Muḥammad Ḥasan al-Aʿẓamī. 3 vols. Cairo, 1967–1972.

———. *Ikhtilāf Uṣūl al-Madhāhib*. ed. Muṣṭafā Ghālib. Beirut, 1393/1973.

Nūr Muḥammadshāh, Sayyid. *Sat Varaṇī Moṭī*. [Mumbai ?], nd.

———. "Sat Varaṇi Moṭi ni Vel," in *Personal Library of Mr Abdulrasool Mawji*. Calgary, Canada.

Sat Varaṇī Moṭi nī Vel [a.k.a. Sat Veṇī nī Vel]. Mumbai, 1962 vs/1905.

———. *Sat Veṇī Moṭī*. ed. Lālajī: bhāī: Devarāj. 1st Gujarati ed. Mumbai, 1975 vs/1919.

Nūrbakhsh, Muḥammad. *Risāla al-Hudā*. ed. Shahzad Bashir. *Between Mysticism and Messianism: The Life and Thought of Muhammad Nūrbakś (d. 1464)*. New Haven, 1997.

Orwell, George. *Nineteen Eighty-four*. New York, 1992.

Petrushevsky, I. P. "The Socio-Economic Conditions of Iran under the Il-Khāns," in *The Cambridge History of Iran*. Vol. 5, 484–488. Cambridge, 1968.

Picklay, Abdus Salam. *History of the Ismailis*. Mumbai, 1940.

Poonawala, Ismail K. *Biobibliography of Ismāʿīlī Literature*. Malibu, CA, 1977.

———. "An Ismāʿīlī Refutation of al-Ghazālī," in *Middle East 1 30th International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa 1976*. ed. Graciela de la Lama, 131–134. Mexico City, 1982.

———. "Ismāʿīlī ta'wīl of the Qur'ān," in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*. ed. Andrew Rippin. Oxford, 1988. 199–222.

Pourjavady, Nasrollah Peter Lamborn Wilson. "Ismāʿīlīs and Niʿmatullāhīs." *SI* 41 (1975): 113–135.

[pseudo-Aḥmad b. Muḥammad Ardabīlī]. *Ḥadīqat al-Shīʿa*. Tehran, 1964.

[pseudo-Ḥasan-i Ṣabbaḥ]. "Haft Bāb-i Bābā Sayyidnā," in *Two Early Ismaili Treatises*. ed. Wladimir Ivanow, 4–42. Mumbai, 1933.

[pseudo-Nāṣir-i Khusraw: Khayrkhwāh Harātī?]. *Kalām-i Pīr*. ed. Wladimir Ivanow. trans. Wladimir Ivanow. Mumbai, 1935.

[pseudo-Shihāb al-Dīn Abū Firās]. *al-Qaṣīda al-Shāfiya*. ed. Sami Nassib Makarem. trans. Sami Nassib Makarem. *Ash-Shāfiya (The Healer): An Ismāʿīlī Poem Attributed to Shihāb ad-Dīn Abū Firās*. Beirut, 1966.

———. *al-Qaṣīda al-Shāfiya*. ed. ʿĀrif Tāmir. Beirut, 1967.

Qā'inī, Jalāl-i. "Naṣā'iḥ-i Shāhrukhī," in *Österreichische Nationalbibliothek*, Monastic Microfilm Project Number 22 249, University Microfilms, Codex Vindobonensis Palatinus. A.f. 112 (Flügel 1858). Vienna, 1970.

Qāsim Tushtarī (Turshīzī?). "[Risāla dar Maʿrifat-i Khāliq]," in *Institute of Ismaili Studies Library*, Persian ms 814. London.

———. "[Risāla dar Maʿrifat-i Khāliq]," in *Institute of Ismaili Studies Library*, Persian ms 15048. London.

Qazwīnī, Ḥamd Allāh Mustawfī. *Nuzhat al-Qulūb*. ed. Guy Le Strange. trans. Guy Le Strange. *The Geographical Part of the Nuzhat al-Qulūb*. Leiden, 1915–1919.

———. *Ta'rīkh-i Guzīda*. ed. Edward Granville Browne. trans. Edward Granville Browne. *The Ta'rīkh-i Guzīda: or, "Select History."* Leiden, 1910–1913.

———. *Ẓafarnāma*. ed. Naṣr Allāh Pūrjawādī and N. Rastigār. facsimile ed. 2 vols. Tehran, 1377 HS/1999.

Qazwīnī, Muḥammad. *Yāddāshthā-yi Qazwīnī*. ed. Īraj Afshār. Vol. 8. Tehran, 1332–1354 HS/1953–1975.

Quhistānī, Bū Isḥāq. *Haft Bāb*. ed. Wladimir Ivanow. trans. Wladimir Ivanow. *Haft Bab or "Seven Chapters."* Mumbai, 1959.

Quhistānī, Nizārī. *Dīwān-i Ḥakīm Nizārī Quhistānī*. ed. Maẓāhir Muṣaffā. Tehran, 1371 HS/1992.

———. "Safarnāma," in *The Continuity of the Nizari Ismaili Da'wa*. ed. Nadia Eboo Jamal 257–298. PhD dissertation, New York University, 1996.

al-Qummī, Abū Ja'far Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṣaffār. *Baṣā'ir al-Darajāt fī Faḍā'il Āl Muḥammad*. ed. Muḥsin Kūcha Bāghī. [Tabrīz?], [1960].

al-Qummī, Sa'd b. 'Abd Allāh. *Kitāb al-maqālāt wa-al-firaq*. ed. M. J. Mashkūr. Tehran, 1963.

Qutbuddin, Bazat-Tahera. "al-Mu'ayyad fī al-Dīn al-Shīrāzī: Founder of a New Tradition of Fāṭimid Da'wa Poetry." PhD dissertation, Harvard University, 1999.

Qutbuddin, Tahera. *Al-Mu'ayyad al-Shīrāzī and Fatimid Da'wa Poetry*. Leiden, 2005.

Rabino, Hyacinth Louis. "Les Dynasties du Māzandarān." *JA* 228 (1936): 397–474.

———. "Les Dynasties locales du Gīlān et du Daylam." *JA* 237 (1949): 301–350.

———. *Mazandaran and Astarabad*. London, 1928.

———. *Les Provinces Caspiennes de la Perse: Le Guīlān*. Paris, 1917.

———. "Rulers of Gīlān." *JRAS* (1920): 277–296.

———. "Rulers of Lahijan and Fuman, in Gilan, Persia." *JRAS* (1918): 88–89, 94.

Rajabalī, Ramajānali, ed. *Khojā Isamāilī Kelenḍar ane Dīrekaṭarī: 1910*. Mumbai, 1910.

Rājgīrī, Mīr Sayyid Manjhan Shaṭṭārī. *Madhumālatī*. trans. Aditya Behl and Simon Weightman. *Madhumālatī: An Indian Sufi Romance*. Oxford, 2000.

Rashīd al-Dīn, Faḍl Allāh Ṭabīb. *Jāmi' al-Tawārīkh*. trans. Wheeler M. Thackston. *Jami'u't-tawarikh: Compendium of Chronicles*. 3 vols. Cambridge, MA, 1998.

———. *Jāmi' al-Tawārīkh*. ed. B. Karīmī. Tehran, 1338 HS/1959.

Rāzī, Amīn Aḥmad. *Haft Iqlīm*. ed. Jawād Fāḍil. Tehran, nd.

Reckendorf, H. "'Ammār b. Yāsir," in *EI2*. Vol. 1, 448. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

Rematulā, Jāfarbhāī. *Khojā Kom no Itihās*. Mumbai, 1905.

Ridgeon, Lloyd. *Aziz Nasafi*. Richmond, Surrey, 1998.

———. *Persian Metaphysics and Mysticism*. Richmond, Surrey, 2002.

"Risāla-yi Munāẓara," in *Institute of Ismaili Studies Library*, Persian ms, accession number unknown. London.

"Risāla-yi Ṣirāṭ al-Mustaqīm," in *Institute of Ismaili Studies Library*, Persian ms 15034. London.

"Risāla-yi Ṣirāṭ al-Mustaqīm," in *Seekers of Union: The Ismailis from the Mongol Debacle to the Eve of the Safavid Revolution*. ed. Shafique N. Virani. trans. Shafique N. Virani. *The Epistle of the Right Path*, ed. 220–231, trans. 209–219. PhD dissertation, Harvard University, 2001.

Robinson, B. W. "Mi'rādj," in *EI2*. Vol. 7, 97. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

Rypka, J. "Poets and Prose Writers of the Late Saljuq and Mongol Periods," in *The Cambridge History of Iran*. Cambridge, 1968.

Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein. *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*. Albany, NY, 1981.

Sacy, A. I. Silvestre de. "Mémoire sur la dynastie des Assassins." *Mémoirs de l'Institut Royal de France* 4 (1818): 1–84.

Sacy, Antoine I. Silvestre de. *Exposé de la religion des Druzes*. 2 vols. Paris, 1838.

Sadik Ali, Mumtaz Ali Tajdin. *101 Ismaili Heroes: (Late 19th Century to Present Age)*. Vol. 1. Karachi, 2003.

Sadik Ali, Mumtaz Ali Tajjdin. "Pir Shahabu'd Din Shah al-Husayni," in *The Great Ismaili Heroes*. Karachi, 1973.

Ṣadr al-Dīn, Pīr. "Aj sahi māhādin bujo bhev," in *100 Ginānanī Chopaḍī*. 5th ed. Vol. 1, #57. Mumbai, 1990 vs/1934.

———. "Ālamot gaḍh pāṭaṇ delam des bhāire," in *100 Ginānanī Chopaḍī*. 5th ed. Vol. 2, #39. Mumbai, 1993 vs/1936.

———. "Āshā: trī: trī: lokā :l: dhara-alī: hek: vado: sāmī," in *102 Ginānajī: Chopaḍī:* ed. Lālajī: bhāī: Devarāj. 2nd ed. Vol. 4, 10–12. Mumbai, 1961 vs/[1905].

———. "Āshājī sacho tuṃ alakh nirījan agam agochar," in *102 Ginānajī: Chopaḍī*. 3rd ed. Vol. 4, #4. Mumbai, 1968 vs/[1912].

———. "Āvo mārā munivar bhāiḍā hojī," in *100 Ginānanī Chopaḍī*. 5th ed. Vol. 2, #11. Mumbai, 1993 vs/1936.

———. "Bhāīr bhāṅā ma ṭaḍo," in *100 Ginānanī Chopaḍī*. 5th ed. Vol. 3, #81. Mumbai, 1991 vs/1935.

———. "Des delamame shāhā harī avatareo," in *100 Ginānanī Chopaḍī*. 4th ed. Vol. 6, #29. Mumbai, 1989 vs/1933.

———. "Dhan dhan ājano dāḍalore ame harīvar pāyājī," in *100 Ginānanī Chopaḍī*. 4th ed. Vol. 5, #42. Mumbai, 1990 vs/1934.

———. "Ejio: āeo: āeo: haṃsejo: var: rājā:," in *102 Ginānajī: Chopaḍī:* ed. Lālajī: bhāī: Devarāj. 2nd ed. Vol. 4, 33–34. Mumbai, 1961 vs/[1905].

———. "Hame umāyā ne kāyam pāyā," in *100 Ginānanī Chopaḍī*. 4th ed. Vol. 5, #93. Mumbai, 1990 vs/1934.

———. "Jampu meṃ jampu meṃ var shāhā ache," in *100 Ginānanī Chopaḍī*. 5th ed. Vol. 2, #87. Mumbai, 1993 vs/1936.

———. "Jem jem jugatasuṃ pirīt karevā," in *100 Ginānanī Chopaḍī*. 5th ed. Vol. 2, #35. Mumbai, 1993 vs/1936.

———. "Jituṃ: lāl: sirie: e: sāraṅg: dhar-āshā: tribhovar: vado: sāmī:," in *102 Ginānajī: Chopaḍī:* ed. Lālajī: bhāī: Devarāj. 2nd ed. Vol. 4, 8–10. Mumbai, 1961 vs/[1905].

———. "Jugā jug shāhā avatāraj dhareā [a.k.a. Sen Akhāḍo]," in *100 Ginānanī Chopaḍī*. 5th ed. Vol. 2, #26. Mumbai, 1993 vs/1936.

———. "Jugame phīre shāhājī munerī," in *102 Ginānajī: Chopaḍī*. 3rd ed. Vol. 4, #3. Mumbai, 1968 vs/[1912].

———. "Kāṃ bāndho māyā puravase ho kāyā pur," in *100 Ginānanī Chopaḍī*. 4th ed. Vol. 6, #8. Mumbai, 1989 vs/1933.

———. "Kiratā: jugeṃ: dhuār: utar: dise: huaḍā," in *102 Ginānajī: Chopaḍī:* ed. Lālajī: bhāī: Devarāj. 2nd ed. Vol. 4, 46–47. Mumbai, 1961 vs/[1905].

———. "More āshājī harovar sarovar," in *102 Ginānajī: Chopaḍī*. 3rd ed. Vol. 4, #41. Mumbai, 1968 vs/[1912].

———. "Namo: te: shāhā: nur ke" in *102 Ginānajī: Chopaḍī:* ed. Lālajī: bhāī: Devarāj. 2nd ed. Vol. 4, 4–6. Mumbai, 1961 vs/[1905].

———. "Pañchame [sic] āyā shāhā paratak pāyā," in *100 Ginānanī Chopaḍī*. 5th ed. Vol. 3, #46. Mumbai, 1991 vs/1935.

———. "Pāchham: dese: parabhu: paratak: beṭhā," in *102 Ginānajī: Chopaḍī:* ed. Lālajī: bhāī: Devarāj. 2nd ed. Vol. 4, 54–58. Mumbai, 1961 vs/[1905].

———. "Pāchham: dese thi: parabhu: padhāreā," in *102 Ginānajī: Chopaḍī:* ed. Lālajī: bhāī: Devarāj. 2nd ed. Vol. 4, 52–54. Mumbai, 1961 vs/[1905].

———. "Payalore nām sāhebajo vado līje," in *102 Ginānajī: Chopaḍī*. 3rd ed. Vol. 4, #82. Mumbai, 1968 vs/[1912].

———. "Sab ghaṭ sāmi māro bharapur beṭhā," in *102 Ginānajī: Chopaḍī*. 3rd ed. Vol. 4, #59. Mumbai, 1968 vs/[1912].

———. "Sakhī māhā pad kerī vāt koek jāṇere," in *100 Ginānanī Chopaḍī*. 5th ed. Vol. 3, #30. Mumbai, 1991 vs/1935.

———. "Sāmi rājā jampuadipe umāeoji," in *100 Ginānanī Chopaḍī*. 5th ed. Vol. 1, #66. Mumbai, 1990 vs/1934.

———. "Sāmi rājo āve jaṅgī ḍhol vajāve," in *100 Ginānanī Chopaḍī*. 5th ed. Vol. 2, #32. Mumbai, 1993 vs/1936.

———. "Sansār sāgar madhe vān āpaṇā satagure noriyāṃre," in *100 Ginānanī Chopaḍī*. 5th ed. Vol. 1, #68. Mumbai, 1990 vs/1934.

———. "Shāhāke hek man āṃhī sirevo," in *102 Ginānajī: Chopaḍī*. 3rd ed. Vol. 4, #48. Mumbai, 1968 vs/[1912].

———. "Shāhāke: hekamaṃn: āaṃhi: sirevo: jire: yārā: mumanājio," in *102 Ginānajī: Chopaḍī:* ed. Lālajī: bhāī: Devarāj. 2nd ed. Vol. 4, 65–67. Mumbai, 1961 vs/[1905].

———. "Sīrīe salāmashāhā amane malīyā," in *100 Ginānanī Chopaḍī*. 4th ed. Vol. 5, #10. Mumbai, 1990 vs/1934.

———. "Thar thar moman bhāī koī koī raheseji," in *100 Ginānanī Chopaḍī*. 4th ed. Vol. 5, #50. Mumbai, 1990 vs/1934.

———. "Yārā anat kiroḍie vadhāīuṃ," in *102 Ginānajī: Chopaḍī*. 3rd ed. Vol. 4, #29. Mumbai, 1968 vs/[1912].

Ṣafā, Dhabīḥ Allāh. *Ta'rīkh-i Adabiyāt-i Īrān*. Tehran, 1352 HS/1973.

Ṣāhib al-Dīn, Pīr. "Āo gatīure bhandhe," in *100 Ginānanī Chopaḍī*. 5th ed. Vol. 3, #74. Mumbai, 1991 vs/1935.

Saleh, Shakib. "The Use of Bāṭinī, Fidā'ī and Ḥashīshī Sources in the Writings of the Arab Sunni Historians." *SI* 82 (1995): 35–43.

Sām Mīrzā. *Tuḥfa-yi Sāmī*. ed. R. Humāyūn-Farrukh. Tehran, nd.

Satagur Nūr, Pīr. "Satagur padhāreā tame jāgajo," in *100 Ginānanī Chopaḍī*. 5th ed., Vol. 2, #83. Mumbai, 1991 vs/1935.

Savory, R. M. "Ḳāsim-i Anwār," in *EI2*. Vol. 4, 721. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

Sayf b. Muḥammad b. Ya'qūb. *Ta'rīkh Nāma-yi Harāt*. ed. M. Z. Ṣiddīqī. Calcutta, 1944.

Schact, J. "Aṣḥāb al-Ra'y," in *EI2*. Vol. 1, 691. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

Schimmel, Annemarie. *Islam in the Indian Subcontinent*. Leiden, 1980

———. *Make a Shield from Wisdom: Selected Verses from Nāṣir-i Khusraw's Dīvān*. London, 1993.

———. "Shams-i Tabrīz(ī)," in *EI2*. Vol. 9, 298. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

Schmidtke, Sabine, ed. *Correspondance Corbin-Ivanow: Lettres Échangés entre Henry Corbin et Vladimir Ivanow de 1947 à 1966*. Paris, 1999.

Sells, Michael A., ed. *Early Islamic Mysticism: Sufi, Quran, Miraj, Poetic and Theological Writings*. New York, 1996.

Semenov, Aleksandr Aleksandrovich. "Iz oblasti religioznikh verovaniy gornikh tadzhikov [On the Religious Beliefs of the Mountain Tajiks]." *ǎtnograficheskoe obozrenie (Moscow)* 47, no. 4 (1900): 81–88.

———. "Iz oblasti religioznikh verovaniy shughnanskikh ismailitov [On the Religious Beliefs of the Ismailis of Shughnān]." *Mir Islam (St Petersburg)* 1, no. 44 (1912): 523–561.

———. "Opisanie ismailitskikh rukopisey, sobranikh A. A. Semyonovim [Description of Ismā'īlī manuscripts, A. A. Semenov's collection]." *Izvestiya Rossiyskoy Akademii Nauk/Bulletin de l'Académie des Sciences de Russie (Petrograd)* 6 série, no. 12 (1918): 2171–2202.

Shackle, Christopher, and Zawahir Moir. *Ismaili Hymns from South Asia: An Introduction to the Ginans*. London, 1992.

[Shāh Ṭāhir al-Dakkanī?]. "Ba'ḍī az Ta'wīlāt-i Gulshan-i Rāz," in *Trilogie Ismaélienne*. ed. Henry Corbin. trans. Henry Corbin, ed. 131–161, trans. 1–174. Tehran, 1340 HS/ 1961.

Shāmī, Niẓām al-Dīn. *Ẓafarnāma*. ed. Felix Tauer. trans. Felix Tauer. *Histoire des Conquêtes de Tamerlan, Intitulée Ẓafarnāma*. Prague, 1937–1956.

Shams, Pīr. "Bhulā: ma: bhule: bhamajore: hinduo," in *28 Garabī: pīr: samas nī*. ed. Lālajī: bhāī: Devarāj. 2nḍ ed. 22–23. Mumbai, 1913.

———. "Bhulo: bhulotebhulo: bhamaraḍore: lol," in *28 Garabī: pīr: samas nī*. ed. Lālajī: bhāī: Devarāj. 2nd ed., 11–12. Mumbai, 1913.

———. "Cheto: cheto: te: chañchal: chetiyāre: lol," in *28 Garabī: pīr: samas nī*. ed. Lālajī: bhāī: Devarāj. 2nd ed. 14–15. Mumbai, 1913.

———. "E sabhāgā har puchh nind [sic] niravāṇ pañjetan," in *100 Ginānanī Chopaḍī*. 5th ed. Vol. 2, #71. Mumbai, 1993 vs/1936.

———. "Evi: garabi: sampuraṇ: sār," in *28 Garabī: pīr: samas nī*. ed. Lālaji: bhāi: Devarāj. 2nd ed., 35–36. Mumbai, 1913.

———. "Gur: āvatā: sarave: rāt," in *28 Garabī: pīr: samas nī*. ed. Lālajī: bhāī: Devarāj. 2nd ed. 4–5. Mumbai, 1913.

———. "*Gur vachane chālea*," in *100 Ginānanī Chopaḍī*. 4th ed. Vol. 4. Mumbai, 1989 vs/1933.

———. "Gure: kāḍhichhe: pāvaḷ: hāthe," in *28 Garabī: pīr: samas nī*. ed. Lālajī: bhāī: Devarāj. 2nd ed. 33–34. Mumbai, 1913.

———. "Jīv tuṃ jāvā de," in *100 Ginānanī Chopaḍī*. 5th ed. Vol. 2, #49. Mumbai, 1993 vs/1936.

———. "Ke: tame: amiras: pijo: din: ne: rāt," in *28 Garabī: pīr: samas nī*. ed. Lālajī: bhāī: Devarāj. 2nd ed., 5–6. Mumbai, 1913.

———. *Man Samajāṇī [Motī]*. [Mumbai?], nd.

———. "*Nar: kāsamanā: pharamānathī: gur: shamas: pīr: ||: ramavā nīsareāremā*," in *12 Girathane: 101 Ginān*. ed. Alādhīn: Gulāmahusen. Mumbai, nd [before 1905?].

———. "Nar: kāsham nā: pharamān thī:," in *28 Garabī: pīr: samas nī*. ed. Lālajī: bhāī: Devarāj. 2nd ed., 20–21. Mumbai, 1913.

———. "Sāmī tamārī vāḍī māṃhe," in *100 Ginānanī Chopaḍī*. 5th ed. Vol. 3, #24. Mumbai, 1991 vs/1935.

———. "Satagur bheṭeā kem jāṇie," in *100 Ginān nī Chopaḍī*. 5th ed. Vol. 2, #66. Mumbai, 1993 vs/1936.

———. "Satagur: samash: em: kahere: gāphalo: kem: utaraso: pār," in *28 Garabī: pīr: samas nī*. ed. Lālajī: bhāī: Devarāj. 2nd ed., 17–18. Mumbai, 1913.

———. "Shāhānī sarevāe tame jāgajo," in *100 Ginānanī Chopaḍī*. 5th ed. Vol. 1, #85. Mumbai, 1990 vs/1934.

———. *Shrī Nakaḷaṁk Shāstra : Pīr Shams no Vāek Moṭo*. ed. Alīmāmad Jānmāmad Chunārā. 1st ed. Mumbai, 1342/1923.

———. "Tiyāṃ thī ame āveā uñchamāṃ," in *100 Ginānanī Chopaḍī*. 4th ed. Vol. 6, #37. Mumbai, 1989 vs/1933.

———. "Vel Chandrabhāṇ nī," in *Chandrabhāṇ ane Surbhāṇ: Banne nī Vel sāthe*. 2nd ed., 14–17. Mumbai, 1926.

Shams al-Dīn Muḥammad?, Imām. "Alfāẓ-i Guharbār," in *Institute of Ismaili Studies Library*, Persian ms 15071. London.

———. "Alfāẓ-i Guharbār," in *Institute of Ismaili Studies Library*, Persian ms 15077. London.

———. "Alfāẓ-i Guharbār," in *Institute of Ismaili Studies Library*, Persian ms 15092. London.

———. "[No Title]," in *Institute of Ismaili Studies Library*, Persian ms 814, 105. London, 1313/1895.

Shams al-Dīn Tabrīzī. *Maqālāt-i Shams-i Tabrīzī*. ed. Muḥammad ʻAlī Muwaḥḥid. 2 vols. Tehran, 1990.

Shams-i Tabrīz. "*Sāqī-yi bā wafā manam dam hama dam ʻAlī ʻAlī*," in *Kitāb al-Manāqib*. ed. Hiz Hāʼīnes Prins Āghā Khān Shīʻa Imāmī Ismāʻīliya Esūsīʼeshan barāʼe Pākistān, 66–67. Karachi, 1406/1986.

———. "*Sāqiy-i bā wafā manam dam hama dam ʻAlī ʻAlī*," in *Manāqib: Surūda shuda dar huḍūr-i Mawlānā Ḥāḍir Imām dar dawrān-i bāzdīd-i Pākistān, Aktūbar 2000, bā tarjamāy-i Inglīsī*. ed. The Shia Imami Ismaili Tariqah and Religious Education Board for Pakistan, Side A, #1. [Karachi], [Soon after October 2000].

———. "Sāqīy-i bā wafā manam dam hama dam ʻAlī ʻAlī," in *Medā Lāl Qalandar*. ed. ʻĀbida Parwīn.

———. "*Sāqi-yi bā wafā manam dam hama dam ʻAlī ʻAlī*," in *Qasidas: Great Ismaili Tradition of Central Asia*. ed. Audio Visual Department The Shia Imami

Ismaili Tariqah and Religious Education Board for Pakistan. Vol. 1, Side A, #4. [Karachi], nd.

———. "Tā Ṣūrat-i Paywand-i Jahān būd ʿAlī būd," in *Gulzār-i Shams*. ed. Shujāʿ al-Mulk b. Sayyid Jamāʿat ʿAlīshāh Mulukshāh and Muḥammad ʿĪsanshāh, 350–351. [Multan], 1334/1916.

———. "Tā Ṣūrat-i Paywand-i Jahān būd ʿAlī būd," in *Kitāb al-Manāqib*. ed. Hiz Hāʾīnes Prins Āghā Khān Shīʿa Imāmī Ismāʿīliya Esūsīʾeshan barāʾe Pākistān, 56–64. Karachi, 1406/1986.

———. "Tā Ṣūrat-o Paywand-i Jahān būd ʿAlī būd," in *Majmūʿa-yi Ashʿār-i Madhhabī*. ed. Anjuman-i taʿlīm wa-tarbiyat-i madhhabī-i shīʿa-yi imāmiyya ismāʿīliyya-i khurāsān, np. Mashhad, Iran, 1995.

"Sharḥ al-Marātib," in *Institute of Ismaili Studies Library*, Persian ms 15077. London.

"Sharḥ al-Marātib," in *Institute of Ismaili Studies Library*, Persian ms 15092. London.

"Sharḥ al-Marātib," in *Institute of Ismaili Studies Library*, Persian ms 15093. London.

"Sharḥ-i Marātib," in *Tuḥfat al-Nāẓirīn*. ed. Ḥājī Qudrat Allāh Beg, 88–95. Gilgit, Pakistan, 1960.

Sharpe, Eric J. *Comparative Religion: A History*. 2nd ed. La Salle, IL, 1986.

Shushtarī, Qāḍī Sayyid Nūr Allāh b. ʿAbd Allāh. *Majālis al-Muʾminīn*. Tehran, 1299/1882.

———. *Majālis al-Muʾminīn*. Tehran, 1375–1376/1955–1956.

Sijistānī, Abū Yaʿqūb. *Kitāb al-Iftikhār*. ed. Ismail K. Poonawala. Beirut, 2000.

Smith, J. M., Jr. "Djalāyir, Djalāyirid," in *EI2*. Vol. 2, 401. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

Soudavar, A. "Ẓafarnāma wa-Shāhnāma-yi Mustawfī" *Īrānshināsī* 7, no. 4 (1996): 752–761.

Spuler, B. "Gīlān," in *EI2*. Vol. 2, 1111. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

———. "Ḥasanak," in *EI2*. Vol. 3, 255. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

Stavridès, Yves. "Ils ont massacré les livres au lance-roquette." *Express*. January 10, 2002. Groupe Express-Expansion, http://www.lexpress.fr/info/monde/dossier/afghanistan/dossier.asp?ida=418403 (accessed February 28, 2006).

Steigerwald, Diane. "La dissimulation (*taqiyya*) de la foi dans le Shiʿisme Ismaelien." *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 27 (1988): 39–59.

Stern, Samuel Miklos. "The Early Ismāʿīlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxiana." *BSO(A)S* 23 (1960): 56–90.

———. "Heterodox Ismāʿīlism at the Time of al-Muʿizz." *BSO(A)S* 17 (1955): 10–33.

———. "Ismāʿīlī Propaganda and Fatimid Rule in Sind," in *Studies in Early Ismāʿīlism*, 177–188. Leiden, 1983.

Strothmann, R., and M. Djebli. "Taḳiyya," in *EI2*. Vol. 10, 135. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

Subhan, John A. *Sufism, Its Saints and Shrines: An Introduction to the Study of Sufism with Special Reference to India and Pakistan*. Revised ed. Lucknow, 1960.

Subtelny, Maria Eva. "The Sunni Revival under Shāh-Rukh and Its Promoters: A Study of the Connection between Ideology and Higher Learning in Timurid Iran," in *Proceedings of the 27th Meeting of Haneda Memorial Hall Symposium on Central Asia and Iran: August 30, 1993*, 16–21. Kyoto, 1994.

Subtelny, Maria Eva, and Anas B. Khalidov. "The Curriculum of Islamic Higher Learning in Timurid Iran in the Light of the Sunni Revival under Shāh-Rukh." *JAOS* 115, no. 2 (1995): 217–222.

Sutūda, Manūchihr Ibrāhīm. *Az Āstarā tā Astarābād*. 10 vols. Tehran, 1366 HS/1987.

Sykes, Percy Molesworth. *A History of Persia*. 2 vols. London, 1915.

al-Ṭabarsī, al-Faḍl b. al-Ḥasan. *Majmaʿ al-bayān fī tafsīr al-Qurʾān*. Vol. 3. Beirut, 1954–1957.

al-Tabrīzī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Khaṭīb. *Mishkāt al-Maṣābīḥ*. ed. Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī. Beirut, 1961.

Tāmir, ʿĀrif. *al-Imāma fī al-Islām*. Beirut, [1964].

———. "Furūʿ al-shajarat al-Ismāʿīliyya." *al-Mashriq* 51 (1957): 581–612.

———. "Ḥaqīqat Ikhwān al-Ṣafāʾ wa-Khullān al-Wafāʾ." *al-Mashriq* 51 (1957): 129–172.

———, ed. *Arbaʿ Rasāʾil Ismāʿīliyya*. Salamiyya, Syria, 1952.

———, ed. *Khams Rasāʾil Ismāʿīliyya*. Salamiyya, Syria, 1375/1956.

Thackston, Wheeler M. *A Millennium of Classical Persian Poetry: A Guide to the Reading and Understanding of Persian Poetry from the Tenth to the Twentieth Century*. Bethesda, MD, 1994.

Thiesen, Finn. *A Manual of Classical Persian Prosody: With Chapters on Urdu, Karakhanidic and Ottoman Prosody*. Belgium, 1982.

Turkumān, Iskandar Beg Munshī. *Taʾrīkh-i ʿĀlamārā-yi ʿAbbāsī*. 2 vols. Tehran, 1971.

———. *Taʾrīkh-i ʿĀlamārā-yi ʿAbbāsī*. Tehran, 1314/1897.

al-Ṭūsī, Abū Jaʿfar Muḥammad b. Ḥasan. *Ikhtiyār maʿrifat al-rijāl, al-maʿrūf bi-rijāl al-Kashshī*. ed. Ḥasan al-Muṣṭafawī. Mashhad, Iran, 1348 HS/1969.

Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad. *Āghāz wa-Anjām*. ed. I. Afshār. Tehran, 1335 HS/1956.

———. *Sayr wa-Sulūk*. ed. S. J. Badakhchani. trans. S. J. Badakhchani. *Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar*. London, 1998.

Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad, and Ḥasan-i Maḥmūd. *Rawḍa-yi Taslīm*. ed. S. J. Badakhchani. trans. S. J. Badakhchani. *Paradise of Submission: A Medieval Treatise on Ismaili Thought*. London, 2005.

Vaglieri, L. Veccia. "Fadak," in *EI2*. Vol. 2, 725. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

———. "Ghadīr Khumm," in *EI2*. Vol. 2, 993. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

———. "Ibrahīm b. ʿAbd Allāh," in *EI2*. Vol. 3, 983. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

van den Berg, Gabrielle Rachel. "Minstrel Poetry from the Pamir Mountains: A Study on the Songs and Poems of the Ismāʿīlīs of Tajik Badakshan." PhD dissertation, State University of Leiden, 1997.

Vatikiotis, Panayiotis J. *The Fatimid Theory of State*. Lahore, [1957].

Virani, Shafique N. "Ahl al-Bayt," in *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. Vol. 1, 198–199. New York, 2005.

———. "The Days of Creation in the Thought of Nāṣir Khusraw," in *Nāṣir Khusraw: Yesterday, Today, Tomorrow*. ed. Sarfaroz Niyozov and Ramazon Nazariev. Khujand, Tajikistan, 2004, 74–83.

———. "The Eagle Returns: Evidence of Continued Ismāʿīlī Activity at Alamūt and in the South Caspian Region following the Mongol Conquests." *JAOS* 123 (2003): 351–370.

———. "Seekers of Union: The Ismailis from the Mongol Debacle to the Eve of the Safavid Revolution." PhD dissertation, Harvard University, 2001.

———. "Symphony of Gnosis: A Self-Definition of the Ismaili Ginān Literature," in *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought*. ed. Todd Lawson, 503–521. London, 2005.

———. "The Voice of Truth: Life and Works of Sayyid Nūr Muḥammad Shāh, a 15th/16th Century Ismāʿīlī Mystic." MA thesis, McGill University, 1995.

Walad, Sulṭān. *Mathnawī-yi Waladī*. ed. Jalāl al-Dīn Humāʾī. Tehran, 1316/1937.

Walker, Paul E. *Exploring an Islamic Empire: Fatimid History and Its Sources*. London, 2002.

Ward, L. J. "The Ẓafarnāma of Ḥamd Allāh Mustaufī and the Il-khan Dynasty of Iran." PhD dissertation, University of Manchester?, 1983.

Wilkinson, J. C. "The Ibāḍī Imāma." *BSO(A)S* 39, no. 3 (1976): 535–551.

Willey, Peter. *Eagle's Nest: Ismaili Castles in Iran and Syria*. London, 2005.

Yazdī, Sharaf al-Dīn ʿAlī. *Ẓafarnāma*. Delhi, 1972.

———. *Ẓafarnāma*. ed. Muḥammad ʿAbbāsī. Tehran, 1336 HS/1957.

Yeroushalmi, David. *The Judeo-Persian Poet ʿEmrānī and His Book of Treasure: ʿEmrānī's Ganj-Nāme, a versified Commentary on the Mishnaic Tractate Abot*. Leiden, 1995.

Yousofi, Gholam Hosein. "Kāshifī, Kamāl al-Dīn Ḥusayn b. ʿAlī," in *EI2*. Vol. 4, 703. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

Ẓahīr al-Dīn, ed. *Muhammedanische Quellen zur geschichte der Südlichen Küstenländer des Kaspischen Meeres*. ed. B. Dorn. Vol. 1. St. Petersburg, 1850.

Zaman, Muhammad Qasim. *Religion and Politics Under the Early ʿAbbāsids: The Emergence of the Proto-Sunnī Elite*. Leiden, 1997.

Zamānī. "Ay dar miyān-i jān," in *Institute of Ismaili Studies Library*, Persian ms 14718. London.

Zettersteen, K. V. "ʿAbd Allāh b. al-Ḥasan b. al-Ḥasan," in *EI2*. Vol. 1, 45. Leiden, 1960–2004. Reprint, CD-ROM v. 1.0.

فهرس الأعلام

فهرس الأماكن